التلمود والصهيونية

Dr. Ass'ad Razzouk,
The Talmud and Zionism,
Palestine Books No. 31,
Palestine Liberation Organization,
Research Center,
Colombani St. off. Sadat St.,
Beirut, Lebanon.

سلسلة "كتب فلسطينية" _ ٣١

التلمود والصهيونية

الدكتور أسعد رزوق

منظمة التحرير الفلسطينية
مركز الابحاث
شارع كولومباني المتفرع من شارع السادات
تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٧٠

محتويات الكتاب

الصفحة

الصفحة

الصفحة

الصفحة

تمهيد

يتعمد مركز الابحاث في منظمـة التحرير الفلسطينية ان يحصر اهتماماته في القضية الفلسطينية ودراساته التعريفية على العدو في نطاق النشاط والتفكير الدنيوي للعدو ، وان يبتعد كل الابتعاد عن المواضيع الدينية ، لان طبيعة الصراع بيننا وبين الصهيونية ليست دينية وان بدت للبعض انها كذلك عن خطأ او عن جهل . وكل ما يهم المركز أن يدرسه عن اليهود ، كجماعة دينية ، انما هو مدى علاقتهم بالصهيونية وباسرائيل . اما امورهم واحوالهم ومعتقداتهم الدينية فهي ليست من اختصاص المركز واحرى بها ان تدرس في مجالات الدراسات الدينية المقارنة فقط .

ومع هذا كله شعر مركز الابحاث بضرورة وضع هذه الدراسة عـن التلمود ، التي كلفت المركز جهدا ووقتا كبيرا ، وذلك لكثرة ما نزل وينزل في الاسواق من كتب في الموضوع اتصفت وتتصف ، في اغلبيتها الساحقة، بالضحالة والتسرع والتعميم ، ان لم نقل ايضا بالجهل . وقد شعر المركز ان هذه الكتابات لا تقدم الى القارىء معلومات خاطئة واحكاما غريبـة فحسب بل هي ايضا تشوه صورة التفهم العربي للصراع مع الصهيونية اذ تجعل هذا التفهم يبدو وكأنه نتيجة تعصب ديني وحقد عنصري دفين في العرب ضد اليهود ، مع ان الواقع هو عكس ذلك . وبالتالي يشعـر المركز بضرورة درس التلمود (في حقيقته وفي تفهم العرب له وفي ارتباط الصهيونية به) دراسة علمية هادئة ، بعيدة عن الاحكام المسبقة والنتائج المغرضة . ونرجو ان تسهم هذه الدراسة في تصحيح المعلومات المتراكمة في اذهان بعض المواطنين العرب حول هذا الموضـوع وفي استبدالها بمعلومات ادق واقرب الى الصواب . وان كان الكتاب يقسو احيانا على المصادر السابقة للمعلومات ، التي وزعت تلك الصورة المشوهة ، فليس المقصود ان نطعن في اصحابها بقدر ما نقصد ان نصحح الصورة السابقة الشائعة . والواقع اننا نخسر المعركة مع العدو ، وهي في الاساس وفي

جوهرها معركة حق مع باطل ، بمجرد ان نستمر في تقبل افكار واحكام لا تعتمد على الحقائق الاعتماد الكافي .

واود اخيرا ان اشير الى ان الباحث الدكتور اسعد رزّوق ، صاحب هذه الدراسة ، قد تفرّغ لدراسة الصهيونية في السنوات الخمس الاخيرة، منذ تأسيس مركز الابحاث ، ووضع الدراسات التالية التي قام المركز بنشرها كلها : نظرة في احزاب اسرائيل (دراسات فلسطينية رقم ٨) ، الدولة والدين في اسرائيل (٣٧) ، الصهيونية وحقوق الانسان العربي (٤٧ و ٤٨) ، المجلس الاميركي لليهودية (٦٨) ، اسرائيل الكبرى (كتب فلسطينية رقم ١٣) . وهي تشترك ، كلها ، في سلوك منهج جديد في معالجة الصهيونية ، متقيد بكل اصول البحث العلمي المتجرد .

انيس صايغ
المدير العام لمركز الابحاث

تصدير عام

تطرح الابحاث التي تضمها هذه الدراسة سؤالا تتعذر الاجابة عليه بصورة قاطعة وجازمة . وهو السؤال التالي : هل هناك من علاقة مباشرة وصريحة بين الكتاب الديني اليهودي الذي يعرف بـ « التلمود » وبين الفكرة الصهيونية التي قامت عليها حركة ثيودور هرتزل السياسية؟ او بصيغة اخرى للسؤال : هل تمتد جذور الدعوة الصهيونية الى التلمود لتستمد مقوماتها من تعاليمه وتنمو في تربته الخصبة ؟ ام ان الصهيونية والتلمود يقفان على طرفي نقيض ، ولا سبيل الى الجمع والتوفيق بينهما، سواء كان الامر يتعلق بالنظر الىالموضوع من زاوية اطاره التاريخي او بطرحه على صعيد النظر المجرد .

ولا بد لنا من المسارعة الى التوكيد والتشديد على طابع المحاولة الاولية الذي تتسم به كل دراسة من هذا القبيل . كما لا يخفى بانالاجابة على السؤال المطروح اعلاه تستلزم الرجوع الى التلمود بحثا عن المضامين او التعاليم الصهيونية التي يحويها بين دفتيه . ومن الحكمة ان نقول ، قبل الاقدام على خطوات اخرى ، باننا لا نعرف ما هو التلمود . مثلما يجب علينا التنبه الى مغبة الوقوع تحت تأثير التعميمات الجائرة او الاوصاف المتوارثة والمنقولة عن الغير . فالامر لا يمت بصلة الى «الاسرار» او « المؤامرات الخفية » او « الحكومة السرية ليهود العالم » . بل هو يكاد ينحصر ، على سبيل الايجاز ، بمجلد ضخم يتألف من ١٨ جزءا ويعرف بكتاب « التلمود » (البابلي) في احدث طبعاته الموجودة بين ايدينا (١) .

---

١ ــ تجدر الاشارة هنا الى ما يلي :

ان طبعة التلمود البابلي التي تعتمدها هذه الدراسة هي الطبعة المعروفة بـ « طبعة سونسينو » (Soncino Edition) (١٩٦١). وقد تمت ترجمتها الى الانجليزية بالاستناد الى النص الاصلي لطبعة

(التتمة على الصفحة التالية)

معنى ذلـك ان « التلمود » ليس مـن الكتب « الباطنية » او التي تحيط بها هالة متعمدة من السرية والغرابة والاخفاء . بل هو في متناول الجميع وتحت تصرف الباحثين متى شاؤوا الرجوع اليه والاعتماد عليـه كمصدر اولي لدراساتهم وبحوثهم .

اما « التاريخ الطباعي » (٢) الذي مرت خلاله هذه الطبعة من « تلمود سونسينو » فانه يضم المراحل التالية :

هناك طبعتان لأجزاء هذا التلمود ، الطبعة الاولى وهي تتالف مـن ٣٥ مجلدا ، والطبعة الثانية في ١٨ مجلدا .

١ ـ « سدر نزيكين » Seder Nezikin

٨ مجلدات في الطبعةالاولى ، ١٩٣٥ (اعادة الطبع ١٩٥٢ ، ١٩٥٦)
٤ مجلدات في الطبعة الثانية ، ١٩٦١ .

٢ ـ « سدر ناشيم » Seder Nashim

٨ مجلدات في الطبعةالاولى ، ١٩٣٧ (اعادة الطبع ١٩٥٦)
٤ مجلدات في الطبعة الثانية ، ١٩٦١ .

٣ ـ « سدر موعيد » Seder Mo'ed

« تلمود فيلنا » (Wilna Talmud) التي اعيدت منذ ١٨٥٩ـ١٨٦٦ في الطبعات التالية : ١٨٨٦ و ١٩٠٢ و ١٩٢٢ . فجرى تصحيحها حيثما دعت الضرورة بالرجـوع الى شتى المخطوطات والطبعـات الاخرى الموجودة .

ويقول الحاخام الاكبر هرتز في المقدمة التي كتبها عند نهاية عام ١٩٣٤ لكي تتصدر المجلد الاول الذي ظهر من هذه الطبعة (طبعـة سونسينو) بان جميع الفقرات والعبارات التي حذفتها المراقبـة خلال تأريخ التلمود الطباعي في اوروبه قد تمت اعادتها من جديد الى هذا النص او جرت اضافتها الى حواشيه وشروحاته. فاقتضى التنويه .

٢ ـ ان هذا الترتيب ليس مطابقا للتسلسل التقليدي والمتعارف عليـه لكتب التلمود، كما سوف يتبين لنا في فصل لاحق من هذه الدراسة.

٨ مجلدات في الطبعةالاولى ، ١٩٣٨ (اعادة الطبع ١٩٥٦)
٤ مجلدات في الطبعة الثانية ، ١٩٦١ .

٤ ـ « سدر طهوروت » Seder Tohoroth

مجلدان في الطبعة الاولى ، ١٩٤٨ (اعادة الطبع ١٩٦٠)
مجلد واحد في الطبعة الثانية ، ١٩٦١ .

٥ ـ « سدر زراعيم » Seder Zera'im

مجلدان في الطبعة الاولى ، ١٩٤٨ (اعادة الطبع ١٩٥٩)
مجلد واحد في الطبعة الثانية ، ١٩٦١ .

٦ ـ « سدر قداشيم » Seder Kodashim

٦ مجلدات في الطبعةالاولى ، ١٩٤٨ (اعادة الطبع ١٩٦٠)
٣ مجلدات في الطبعة الثانية ، ١٩٦١ .

٧ ـ الفهارس Index Volume

مجلد واحد ـ للطبعة الأولى ، ١٩٥٢
وللطبعة الثانية ، ١٩٦١ .

لذا كان من الضروري التعرف على كتاب التلمود والتعريف به قبل الاقدام على محاولة تهدف الى معالجة الموضوع من الزاوية التي يطرحها السؤال . والتعرف على التلمود يقتضي من الباحث، قبل كل شيء آخر، ان يذهب بنفسه الى هذا الكتاب الضخم بغية الاطلاع على محتوياته وقراءة نصوصه الغزيرة بتمعن وطول اناة . كما ان الكتابة عن التلمود ليست بالامر الهيّن . فالصعوبات التي تعترض الباحث في « خضم التلمود » او محيطه ـ كما درج التقليد اليهودي على تسميته (Ocean of the Talmud) ـ تفوق الحصر ، وبينها عقبات يتعذر تذليلها او التغلب عليها .

ومن الطبيعي للباحث الذي يطرق ارضا بكرا في اللغة العربية ، ويريد التصدي لموضوع شائك ومعقّد في معالجة هي الاولى من نوعها ـ على ما نعتقد ـ ان يتوجس خيفة في باديء الامر وتتنازعه مشاعر الحيرة والتردد . على ان الصعوبة القصوى التي تواجه الباحث العربي ـ الى جانب الصعوبات الاخرى ـ هي في كيفية التخلص من شتى الآراء السائدة والمتداولة في الكتب والمنشورات عن مضمون التلمود وحول علاقته بالنواحي المظلمة للحياة اليهودية عبر التاريخ . وسوف نمهد

للتعريف بالتلمود بافراد فصل خاص لعرض نماذج من الآراء الشائعة والاحكام الاعتباطية التي تتناقلها الألسن وتزخر بها صفحات الكتب والمطبوعات العربية في الدرجة الاولى . لعل ذلك يساعدنا على اطراح القسم الاعظم من الآراء المسبقة جانبا بغية الولوج في دائرة الموضوع من زاوية محايدة بقدر الامكان .

ان التصدي لمثل هذا الموضوع الخطير ينطوي على مسؤولية كبرى، ومن السخف ان يستمر الباحثون في الوقوع فريسة الترديد الببغائي لآراء منقولة دون تكليف انفسهم مشقة امعان النظر فيها والتدقيق في صحتها . مثلما ان التصعيد اللفظي واطلاق التهم جزافا لا يسدي خدمة الى الحقيقة ، بل يقطع الطريق على الموضوعية والتجرد في البحث . فالمسؤولية الملقاة على عاتق الباحث في موضوع من هذا القبيل ، وعلى عاتق الباحث العربي في مجالات «اليهودية» و «الصهيونية» و«اسرائيل» بنوع خاص ، تحتم عليه رؤية الامور على حقيقتها ، وليس كما يتمناها ان تكون او كما تصورها له عين الخيال وتنسجها التخمينات والتكهنات .

ولقد حاولت قدر المستطاع في معالجتي لهذا الموضوع ان ابتعد عن الآراء القائمة على التمني والاقوال التي سلكت سبيل الترديد والنقل والاجترار . فلا استبق النتائج واطلق التعميمات الجائرة حين ابادر الى القول بأن معظم الكتابات العربية في موضوع التلمود ، على غزارتها وكثرتها ، لا تخرج عن كونها معزوفة واحدة من مصدر منفرد ، مهما تعدد العازفون وتنوعت مقاماتهم ومشاربهم . وسوف يتضح الامر بصورة قاطعة عندما نتناول تلك الكتابات في فصل خاص من فصول هذه الدراسة.

نعم ، هناك سيل عرم لا ينقطع من الكتب والكراريس التي يؤكد مؤلفوها انها تفتح امام القارىء العربي ــ بعد ان طال انتظاره وكاد يفقد صبره ! ــ ابواب التلمود الموصدة ، وانها توصلت اخيرا الى نبش مكنوناته واكتناه اسراره الدفينة والوقوف على خباياه او الكشف عن كنوزه المرصودة . ولقد جرت العادة في مثل تلك التآليف والمنقولات على «الربط المحكم» بين تعاليم التلمود والمقررات السرية لحكماء صهيون (البروتوكولات الشهيرة) وبين المؤامرات الخفية التي تضافرت على وضعها وتنفيذها الجهود المشتركة لكل من اليهودية العالمية والماسونية والحركة الشيوعية. فلا اراني بحاجة الى تقديم نموذج عنها للقارىء العربي الذي بات يعاني التخمة من جرائها . بل اكتفي الآن بالقول ، استنادا الى البحوث

والتنقيبات التي يوردها فصل لاحق من هذه الدراسة ، بان معظم تلك الكتب والمنقولات والمصنفات لا تزال اسيرة النظرة الاوروبية التيجاهرت بالعداء للسامية واليهودية . فالمؤلفون والنقلة العرب لم يكلفوا انفسهم مشقة العودة الى مجلدات التلمود واسفاره ومقالاته ، بل عمدوا الى تناقل الآراء والتخريجات التي عرفتها اوروبه منذ القرون الوسطى ، وهي الآراء نفسها التي وجدت تربتها الخصبة في الربع الاخير من القرن التاسع عشر عندما بلغت حركة العداء للسامية ذروتها واسهمت بشكل فعال في دفع الكثيرين من اليهود الى احضان الدعوة الصهيونية .

ومن هناك اليوم اجدر من العرب ، ومن باحثيهم بنوع خاص ، بعدم الوقوع فريسة النظرة الخاطئة والمبتسرة الى الكتب الدينية اليهودية ، عندما تتكاثر المحاولات العربية الرامية الى الربط بين نصوص تلك الكتب وتعاليمها وبين مضمون الدعوة الصهيونية ! فاذا كنا نبغي التمييز الحقيقي بين الدين اليهودي والفكرة الصهيونية ـ وهو تمييز ينبع من المصلحة العربية بقدر ما تفرضه علينا المسؤولية التاريخية وتوحي به الامانة العلمية ـ وجب علينا اعتماد الجدية والرصانة في مثل هذه الامور . وعلاوة على كل ما تقدم ، ثمة سبب آخر يحملنا على اعادة النظر في الكثير من مفاهيمنا العاطفية والمتسرعة ويدعونا الى انتهاج السبيل المأمون في مخاطبة العقل والمنطق . هذا السبب يمكن ايجازه على النحو الآتي :

ان التقليد الاوروبي في معاداة السامية ومحاربة اليهود واضطهادهم لاسباب دينية او غيرها هو ارث ثقيل العبء على حاضر العالم الغربي . ولا تزال بلدان اوروبه وشعوبها ترزح تحته وتعاني من جرائه بمختلف الصور والاشكال ، رغم كل المحاولات المبذولة للتخلص منه والتغلب عليه او تخطيه عن طريق « عقدة الذنب » . فما شأننا نحن حتى نثقل كواهلنا بمثل تلك الامور التي تسيء الى قضايانا وتشوه سمعتها وتهدد طابعها التحرري والوطني ؟ ولماذا نصر ، عن جهل ونقص في الاطلاع او عن امعان في التصعيد اللفظي ، على اعطاء العدو مزيدا من الاسلحة التي يحاربنا بها ويستخدمها في عملية تفشيلنا على صعيد الرأي العام العالمي ؟

فالاستهتار الاعلامي لن يجدينا نفعا على الاطلاق . وليس هناك ما يحول دون اعتماد نظرة عربية سليمة الى كل من الدين اليهودي والصهيونية على حقيقتهما . ان السؤال الملح في سياق هذه الملاحظات يتخذ الصيغة التالية : الى متى نريد البقاء الد اعداء انفسنا ، حيث

نتمادى في التحامل على عدالة قضايانا ونمعن في القضـــاء على طابعهـــا الانساني ، ثم نطالب العالم ونتوقع منه ان يقف الى جانبنا ويمنحنا دعمه وتأييده !

***

أن هذه الدراسة او المجموعة من الابحاث لا تعدو كونهـــا نتيجـــة القراءة الاولى ــ وعلى فترات متقطعة احيانا ــ لمعظم اسفار **التلمود البابلي** بحثا عن المضمون الصهيوني في محتويات هذا الكتاب الديني اليهودي . ولقد استغرقت عملية القراءة والبحث والتنقيب والمراجعة ما يزيد على سنة ونيف من الزمن ، بينما تخللها الكثير من التردد والاحجام . فالموضوع شائك وعويص ، والمادة التلمودية واسعة جدا وشديدة التنوع والتشعب، تختلط فيها الاحكام الشرعية بالقصص والحكايات والنوادر والمعلومـــات التاريخية الى جانب الاساطير والسخافات والحكم والاقوال المأثورة . كما ان الحيز الزمني الذي تشغله مواد التلمود وتمتد عبره يصل الى حدود الف سنة ، يرجع نصفها الاول الى فترة ما قبل الميـــلاد ويمتـــد النصف الثاني حتى نهاية القرن الخامس بعد الميلاد . هذا بالاضافة الى كـــون المكتبة العربية تكاد تخلو تماما من الدراسات التي تتناول هذا الموضـــوع حتى يستطيع الباحث ان يرجع اليها ويعتمد عليها ، سواء كان ذلك في المنهجية ام لجهة الوقوف على نتائجها والاستفادة من محتوياتها ومضامينها.

ولا غرو فان الموضوع الذي تتصدى له ابحاث هذه الدراسة تتعذر معالجته بالاستناد الى الدراسات المكتوبة عن التلمود فحسب، او بالرجوع فقط الى كتابات الذين قرأوا عن التلمود وسمعوا عنه لكنهم آثروا الاكتفاء بهذا القسط الضئيل دون ان يكلفوا انفسهم مشقة الرجوع الى التلمود والتحقق من الاقوال والمعلومات التي نقلوها عنه وتقبّلوها على علاتها . فقد يكون من الصعب جدا على الباحث في التلمود ان يجزم برأي معين الا وهو يعثر على رأي مناقض له ومتعارض معه بين الآراء المتعددة التي تنتشر في ثنايا هذا الكتاب والاثر الضخم . وسوف نتبين ذلك الامر الهام في حينه ، على ان نكتفي الآن بهذه الاشارة العابرة .

هذا لا يعني بالطبع ان الباحث المبتدىء في التلمود يستطيع الاستغناء عن القسم الاكبر من الدراسات التي تزخر بها المكتبات في مختلف اللغات، رغم ابتعادها النسبي عن الموضوع الذي تتصدى له هذه الدراسة بالمعالجة

وتحاول تعيين ابعــاده واستكشـاف معالمـه البارزة . فالبحر في خضم التلمود ـ لكي نستعير احدى العبارات المتكررة في الدراسات التلمودية ـ يحتاج الى « دليل » يرشده السبيل ، او الى « بوصلة » تؤشر له الاتجاه الذي ينبغي السير فيه والمنهاج الذي يجب سلوكه . وليس هناك ما هو اصعب من الوصول الى نتائج نهائية او العثور على ما يشبه اجماع الآراء في التلمود . فالمجادلات والمناظرات التي تملأ دفتي هذا الكتاب على مدى عشرة قرون من الزمن لا تنتهي الى نتيجة اخيرة او قاطعة ، بـل تتوقف عند الفترة التي تم خلالها تسجيل مضامينها بعد عملية القيام بجمعهـا وتدوينها وتنسيقها خوفا عليها من الضياع والنسيان ، ولكي يصار الى تعليمها ونشرها والرجوع الى احكامها واجتهاداتها متى دعت الحاجـة . على ان هذه الناحيةسوف تتضح فيالفصل الذي يتناول التلمود ويحاول التعريف به لجهة النشأة والتاريخ .



تقسيم الدراسة

تبقى هناك كلمة لا بد من قولها ، في خاتمة هذا التصدير ، حـول التقسيم الذي اخضعت له ابحاث هذه الدراسة بغيـة توفير المنهجيـة اللازمة وتأمين المقدار الكافي من الوضوح والتسلسل المنطقي . انالقاسم المشترك لابحاث الدراسة وفصولها يندرج تحت محـاولة السعي وراء المضمون الصهيوني في التلمود والنظر في طبيعة العلاقة التي تربط بين التعاليم التلمودية والدعوة الصهيونية ، دون الالتزام مسبقا بواقعة وجود تلك العلاقة المباشرة او انعدامـه . لـذا فقد جرى تقسيم الدراسة على النحو التالي :

القسم الاول : يأتي بمثابة المقدمة التي تطرح على نفسها هذا السؤال : هل ينبغي لنا الاهتمام بدراسة التلمود ؟ ولماذا ؟ ان هـذه المقدمة تتناول الموضوع من زاوية بعض الآراء السائدة عن التلمـود في الكتابات العربية بنوع خاص . ثم تحاول ارجاع «النظرة العربية» الشائعة الى مصادرها الاصلية والثانوية ، لكي تكشف عن اخطائها وسقطاتها او تبيّن لها ضرورة الالتزامبموقف « محايد » ازاء امور ومسائل لا تعرف عنها سوى القليل ، وهو في معظمه من المنقولات والاقتباسات التي تحتاج الى تحقيـق وتعوزها الدقة والامانـة

العلمية مثلما انها تتطلب اقامة الدليل والاتيان بالبراهين القاطعة. ومن المسائل التي تعالجها هذه المقدمة : كيفية وقوع النظرة العربية في شباك العداء للسامية ، بفعل ترديدها لتلك الاقوال والتهم التي برع فيها أعداء اليهود والسامية ثم اصبحت اليوم موضع استنكار الانسان المتمدن واستهجانه . ينقلنا هذا كله الى وجوب الاطلاع على فصول التلمود واسفاره والتعرف الى محتويات ذلك الكتاب التي تثير فضولنا وينبغي لها ان تستأثر بشيء من اهتمامنا .

القسم الثاني : (أ) ـ يحاول هذا القسم تكوين « مدخل الى التلمود »، فيبدأ بطرح السؤال التقليدي : ما هو التلمود ؟ ثم يتحدث عن تاريخ هذا الكتاب الديني لجهة اصله ونشأته ، والظروف البيئية التي ادت الى جمعه وتصنيفه وتدوينه. وينتقل الى شرح الملابسات التي احاطت بظهور كل من «التلمودين» : التلمود البابلي والتلمود الاورشليمي ، لكي يشير الى بعض الفروقات الرئيسية بين الاثنين، ويعرض لحقيقة السيطرة الدينية والتاريخية التي استتب امرها التلمود البابلي ـ منذ مطلع القرن السادس للميلاد حتى بروز الحركة الاصلاحية في اوائل القرن التاسع عشر . وعلاوة على ما تقدم ، سوف يحاول هذا المدخل اعطاء فكرة وافية عن اقسام التلمود وتبويبه ، الى جانب التعريف بالمسائل والموضوعات التي تتناولها اسفار الكتاب ومقالاته ، والاجيال المتلاحقة من الفقهاء والعلماء والشرّاح والمفسرين الذين شاركوا في ايصال التلمود الى صيغته المعروفة .

(ب) ـ يهدف الى تفصيل القول في المكانة التي يحتلها التلمود داخل الديانة اليهودية ، والى الوقوف على الدور الذي لعبه في تكوين الحياة اليهودية وفي اضفاء الطابع المميز عليها . فاليهودية الربانية (Rabbinic Judaism) ليست سوى تلك اليهودية التي تبنت موقف التلمود ورفعته الى اسمى منزلة ، تنازع منزلة التوراة وتعلو عليها في كثير من الاحيان . انها اليهودية السائدة ، نظرا للتأثير الهائل الذي مارسه التلمود البابلي على حياة اليهود ومعاملاتهم ، على معتقداتهم وتفكيرهم . وعلى نظرتهم الى غير اليهود او « الامم » ، منذ اواخر القرن السابع للميلاد تقريبا وحتى ظهور بوادر الاصلاح والتحرر في العصر الحديث . هذه

اليهودية تعرف ايضا بـ «اليهودية التلمودية» (Talmudic Judaism) وهي التي توطدت دعائمها بين يهود العالم اجمع . فلم تنازعها السيطرة التامة سوى حركة اليهودية القرائية (Karaism) التي ظهرت حوالي منتصف القرن الثامن للميلاد على يد عنان بن داوود في العراق ، وما لبثت ان انتشرت في العالم الاسلامي واستقطبت اليهود في بلاد فارس . والمعروف ان القرائية اصرت على مبدأ « البحث والتقصي الدائب في التوراة » وحدها (على غرار اللوثرية بالنسبة للرجوع الى الكتاب المقدس والقاء تبعة التفسير الشرعي على كاهل الوجدان الفردي) ، مثلما انكرت سلطة التلمود والشرع الحاخامي وتأثرت الى حد كبير بعلم الكلام الاسلامي واصول الفقه والعقائد التي تضمنتها تعاليم المعتزلة . واخيرا ، لا بد من الاشارة الى موقف اليهودية الاصلاحية (Reform Judaism) من التلمود ، والى دعوتها في استئصال الشوائب والاضافات والرواسب التي كان الربانيون يصرون على التمسك بها جاعلين مصير الدين اليهودي رهنا ببقائها ومراعاة شعائرها والحفاظ عليها .

القسم الثالث : يتناول هذا القسم السؤال الذي تطرحه الدراسة حول الصهيونية والتلمود ، فيدخل في صميم الموضوع بصورة مباشرة لكي يبحث عن الارتباط الذي يشد الصهيونيين الى تعاليم التلمود . ويتساءل عن مدى العلاقة التي تربط بين مؤسس الصهيونية السياسية من جهة والتصورات التلمودية من جهة ثانية . كما يشمل البحث عن تلك العلاقة نفرا من الدعاة الصهيونيين الذين ظهروا قبل ثيودور هرتزل او عاصروه وناصروا دعوته فيما بعد . وهنا لا بد من العودة الى المناخ التلمودي الديني الذي نشأ وترعرع تحت ظله الكثيرون من زعماء الصهيونية واتباعها في بلدان اوروبه الشرقية بنوع خاص . فهل يعني هذا التحدر الديني صلة قرابة بين تعاليم التلمود وافكار الدعوة الصهيونية ؟ ام ان الامر ينحصر قطعا ببعض الحاخامين من دعاة الصهيونية الدينية ؟ وهل في موقف هرتزل من الدين اليهودي ما يدل على تأثير التلمود في تفكيره ودعوته ، وهو الذي لم يترب في كنف البيئة اليهودية التقليدية آنذاك . ثم ينتقل هذا القسم الى البحث مجددا عن بعض « نقاط الالتقاء » بين الحركة الصهيونية من جهة والتعاليم

التي ينسبها التلمود الى رهط من الحاخامين القدامى ، من جهة اخرى . ولربما انتهى الى نتيجة مؤداها ان « التلمود حمّال اوجه » ، مثل سائر الكتب الدينية القديمة ، ويمكن للمرء الذي يبحث وينقّب فيه ان يعثر على الضالة التي ينشدها . فهناك تعاليم تتنافى بصورة كلية مع الدعوة الصهيونية والاسس التي قامت عليها ، مثلما توجد ايضا تعاليم غيرها يستفاد منها الروح الصهيونية او انها تقدم الاسانيد الدينية لكثير من عناصر الفكرة والدعوة .

بيد ان التركيز في هذا القسم من الدراسة ـ رغم اتصافه بشيء من الاقتضاب ـ سوف ينصبّ في معظمه على بعض المفاهيم والتصورات والعقائد التي تجد تربتها الخصبة في كتب التلمود . واغلب الظن انها ظهرت من جديد في صيغ معدّلة او بطابعها «المعلمن» (Secularized) داخل الحركة الصهيونية . على ان العلاقة بينها وبين الصهيونية ليست بحكم الضرورة علاقة مباشرة وصريحة بشكل قاطع. فهي ربما جاءت الى الصهيونية عن طريق التراث الديني لمعتنقي الدعوة ، ودخلت في صلبها بطريق اللاوعي او جرى تمثلها بواسطة الاشخاص المتحدرين من بيئات تقليدية، ثم انضم هؤلاء الى الحركة فأفرزوا هذا الرصيد التلمودي لتبرير نشاطاتهم وتزكية مواقفهم او لتدعيم مواقفهم وتوطيد مراكزهم القيادية . ومن تلك التصورات والعقائد التي يزخر بها التلمود البابلي ـ مع العلم بان الحركة الصهيونية ، على حد قول المؤرخ اليهودي الاميركي صالو بارون ، اوجدت اهتماما عميق المدى بالتلمود الاورشليمي على اعتبار انه يؤلف المصدر الاكثر شمولا للحياة اليهودية في فلسطين خلال القرنين الثالث والرابع الميلاد ـ وقع اختيارنا على ما يلي :

أ ـ صورة « ارض اسرائيل » في اسفار التلمود

ب ـ الصيغة التلمودية لعقيدة « المسّيا » المنتظر (Messiah)

ج ـ نظرة التلموديين والربانيين الى « الامم » و « الاغيار » (غير اليهود)

د ـ الشرع التلمودي واستمرار فاعليته في دولة اسرائيل .

خاتمة البحث : تنتقــل الدراسة في هــذا القسم الاخير الى مرحلة استخلاص بعض النتائج المترتبة عما تقدم ، لكي تستكمل تلـك الابعاد والمعطيات الكفيلة بالقاء المزيد من الضوء على السؤال المطروح في مستهلها . فهي تعاود الكرة من جديد لتطرح الاسئلة التي لا تزال عالقة : عن الجذور التلمودية للصهيونية بمعزل عن النشأة التلمودية لكبار زعماء الدعوة والحركة ومفكريها البارزين ، وعـن الدوافع والبواعث الدينية الكامنة وراء «عقدة التوسع الاسرائيلي». هذا بالاضافة الى مكانة التلمود ودوره في الحياة الدينية والاجتماعية داخل اسرائيل . ولا بد من التساؤل كذلك عـن مـدى ارتباط « الشوفينية » الصهيونية بتعاليم التلمود ، كجزء مـن محاولة تجريبية واولية تهدف الى استكشاف بعض الحقائق المتعلقة بما يسمونه « الاطار التلمودي للسياسة الصهيونية » ـ اذا كان هناك ثمة شيء من هذا القبيل .

★★★

هذا هو الاطار العام لابحاث الدراسة التالية . وعسى ان يكون هذا التصدير قد اسهم ولو بقسط ضئيل في توضيح بعض المسائل ووضـع الامور في نصابها الصحيح . اما الذين يرون غير ذلك ، فما عليهم سوى الرجوع الى التلمود بأنفسهم محاولين استنطاقه الاقوال التي يتمنونهـا عليه او يصرون على نسبتها اليه في صيغتها المجتزأة والمحرّفة او الناقصة. ومن شاء الاستزادة فليشمّر عن ساعد العمل ، ثم يتقــدم للخوض في « يمّ التلمود » علّه يغرف المزيد من بحره ويغوص على عميق معانيه ، وراء « الدرر » و « اللآلىء » و « الكنوز الدفينة » .

القسم الأول

العرب والاهتمام بدراسة التلمود

« منذ ان ظهر التلمود الى حيز الوجود ـ وحتى قبل ان يوجد في شكل ملموس ـ جرت معاملته وكأنه اشبه ما يكون بالكائن البشري . فقد حرّم وسجن واحرق مئات المرات . وتنافس الملوك والاباطرة ، والباباوات واضدادهم في القاء الحرم عليه واستصدار الارادات والبيانات لمصادرة هذا الكتاب العاثر الحظ بالجملة واطعامه لألسنة النيران » .

(عمانوئيل دويتش : ١٨٦٨)

الفصل الأول

نحن والتلمود

« وكل ما يمكن معرفته حتى اليوم من امر التلمود ، عند العرب ، بعد مرور نحو ١٤ قرنا على تكامل وضعه في العراق، كناية عن اوصاف سماعية ، وشذرات خطية قليلة . ولا احسب ان عربيا ما ، مسلما كان ام مسيحيا ، في العالم العربي كله ، قرأ مجلدا واحدا من التلمود ، الا ان يكون ذلك الواحد دارسا مختصا في معهد او جامعة . ولعل السبب الاول هو اللغة ، والثاني محاولة اليهود دائما ابعاده عن اذهان غير اليهود ، والثالث اعتقاد الجمهرة من مفكري العرب ان التلمود بضاعة قديمة بالية ، واذا ما ذكروا ، ذكروا التوراة ، وحتى التوراة قليل من العرب من عني ويعنى بالاطلاع عليها ليعلم ما فيها من صور اخلاق اليهود... وقد حان الوقت في سنة ١٩٦٦ ان يعلم العربي ان التلمود هو مباءة « حكماء صهيون » ، اليه يرجعون وعنه يصدرون، ومن روحه اشتقت (البروتوكولات) وصيفت في مقررات » .

(عجاج نويهض : **بروتوكولات حكماء صهيون** . المجلد الثاني ، جزء ٣ و ٤ ، ص ١٥٦ – ١٥٧ . بيروت ، ١٩٦٧)

لو خطر لأحد الباحثين او الدارسين ان يقوم بجردة عامة لمعظم الكتابات العربية التي تأتي على ذكر التلمود او تتحدث عنه « غيابيا » وبالاستناد الى اقوال الغير واحكامهم ، فما هو الانطباع الذي سوف يخرج به والرأي الذي يتكون لديه ؟ وهل يتسنى لهذا الباحث ان يقف على حقيقة التلمود ومواصفاته العينية والتاريخية بمعزل عن الافكار والاحكام المسبقة التي تتسابق الكتب العربية في ترويجها عن التلمود ، او بعيدا عن شتى التهم والافتراءات التي يجري الصاقها جملة بمثل هذا الكتاب المجهول ؟

ان اللغة لا تقف عائقا في سبيل الوصول الى كتاب التلمود والاطلاع على محتوياته (١) . اما القول بوجود محاولة من جانب اليهود تهدف دوما الى ابعاد هذا الكتاب عن اذهان غير اليهود فليس هناك ما يبرره طالما ان اليهود انفسهم يطرحون الكتاب في اسواق البيع ويعيدون طبعه كلما اوشك على النفاد . وباستطاعة المكتبات الجامعية ومؤسسات البحوث ان تقتني مجلدات التلمود لكي تضعها في متناول الباحثين وتحت تصرفهم . اضف الى ذلك بطلان الاعتقاد الشائع « لدى الجمهرة من مفكري العرب ان التلمود بضاعة قديمة بالية » . وهنا لا بد من التساؤل : كيف يتهيأ لهؤلاء المفكرين ان يجمعوا بين هذا الاعتقاد من جهة وبين الفكرة الراسخة لدى معظمهم بان التلمود هو « مباءة حكماء صهيون ، اليه يرجعون وعنه يصدرون ، ومن روحه اشتقت البروتوكولات وصيغت في مقررات » ، من جهة ثانية ؟ وعلى اية حال فالتقصير في هذا المجال تقع مسؤوليته على عاتق العرب دون سواهم . فهم لم يستشعروا ضرورة الاهتمام بدراسة التلمود والتعرف الى محتوياته عن كثب ، سواء كان ذلك من الزاوية الدينية المجردة وعلى سبيل الدراسة المقارنة للاديان او من ناحية التساؤل عن المغزى السياسي لهذا الكتاب الديني وعلاقة تعاليمه بالدعوة الصهيونية.

وما علينا سوى تقديم مجموعة نموذجية من الاحكام والمعلومات التي تزخر بها الكتب العربية لكي يتسنى لنا الوقوف على نوعية ومدى الاهتمام العربي بكتاب التلمود . ثم نحاول ارجاع تلك الاقوال المتشابهة الى مصادرها الاصلية او الثانوية ، ان لم يكن الى مصدرها الاوحد . هذا ، وقد ارتأينا اعتماد التسلسل التاريخي في العرض ، لاسباب عديدة : منها الرغبة في تسهيل مجرى الاطلاع لدى القارىء ، وليس اقلها الميل نحو اعتبار النظرة العربية السائدة الى التلمود بأنها لا تعدو كونها وليدة تقليد

---

١ ـ كتب احد المهتمين بالكشف عن دفائن النفسية اليهودية عبارة فريدة في مكانها من حيث الاشارة الى جهلنا بالتلمود ، فقال : « اما نحن الذين عرفناه قبل الف عام فقد اصبحنا نلتقطه من اشداق المؤلفين وفتات موائد الناشرين » . انظر الكتاب التالي : محمد علي الزعبي ، **دفائن النفسية اليهودية : من خلال الكتب المقدسة ، التوراة والانجيل والقرآن ، والتاريخ والواقع** ، (بيروت عام ١٩٦٨ ، ص ١٢٥) .

فهل تغيّر الوضع في مطلع السبعينات عما كان عليه قبل ذلك ، فأتيح لنا التعويض عما فاتنا طيلة الف عام في تاريخنا ؟

موروث ومنقول على علاّته ، عرفته اوروبه في الربع الاخير من القرن الفائت واستهلكته حركة العداء للسامية فأصبح مقرونا بها على الصعيد التاريخي، مثلما انطوى على مضاعفات سياسية وعنصرية لا طائل تحتها ولا شأن لنا بها في الواقع .

لذا يتوجب علينا ان نعالج موضوع الاهتمام العربي بكتاب التلمود من زاويتين ، لكل منهما ابعادها التاريخية وطابعها المميز . فالزاوية الاولى ننظر منها الى الموضوع على صعيد العصر الحديث ، محاولين تعيين الحد التاريخي الذي يجوز اعتباره كمنطلق زمني لبداية التقليد المشار اليه اعلاه . وهي الزاوية التي سوف تستأثر باهتمامنا اكثر من سواها ، لانها تطال موضوعنا بصورة مباشرة . اما الزاوية الثانية فانها لا تعدو كونها مجرد « رجعة » تاريخية الى القرون الوسطى ، اذ تنحصر بتقديم مثال او مثالين على اهتمام العرب والمسلمين بكتب اليهود الدينية ، مع اختلاف البواعث والظروف ، وتنوع ذلك الاهتمام .

أ ـ حادثة دمشق (١٨٤٠)

تأتي هذه الحادثة التي وقعت في اواخر عهد الادارة المصرية على بلاد الشام بمثابة الفاصل التاريخي المناسب لتطوير البحث واستكمال عناصره . وهي تتلخص على سبيل التبسيط بما يلي : عشية الخامس عشر من شهر شباط (فبراير) ، ١٨٤٠ ، اختفى الاب توما الكبوشي ، ثم لحق به خادمه ابراهيم عمارة ، في ظروف غامضة . وكان اختفاء الرجلين في مدينة دمشق . فسارع المسيحيون ، بعد توفر ادلة معينة لديهم ، الى توجيه اصابع الاتهام نحو يهود المدينة . وجاء من قال لهم ان الاب توما شوهد للمرة الاخيرة وهو يهمّ بالدخول الى حارة اليهود . فأبلغوا الامر الى قنصل فرنسه في دمشق ، الكونت دي راتي ـ مانتون. ثم اتصلوا بالسلطات المسؤولة ، واخذ التحقيق مجراه على اساس اتهام جماعة من يهود دمشق المعروفين بارتكاب جريمة قتل الاب توما وخادمه.

اما الجريمة التي اتهم هؤلاء اليهود باقترافها فهي ذبح الاب توما بقصد استنزاف دمه لكي يصار الى استخدام دم الضحية البشرية في صنع خبز الفطير اليهودي (Mazzot) بدلا من تضحية خروف الفصح

واستعمال دمه للاغراض الدينية (٢) .

انها التهمة التي كانت اوروبه المسيحية تلصقها باليهود وتنسبها الى التلموديين منهم ، كلما حان موعد الفصح اليهودي واقترب حلوله . فقد شغلت ملابساتها ومحاكماتها الناس في ذلك الحين . وليس على سبيل المغالاة القول بانها تمثل نقطة تحوّل تاريخي ، كما تشير الى بداية اتجاه معين في نظرة الكثيرين من العرب الى اليهود وتعاليمهم الدينية المرصودة في كتاب التلمود . ان هذه القضية حرّكت النفوذ الاجنبي في البلاد العثمانية ، واحدثت الانقسام بين قناصل الدول التي انشطرت الى

---

٢ ـ تجدر الاشارة هنا الى الفرمان الذي استصدره السلطان عبد المجيد ـ (والمؤرخ في ٦ تشرين الثاني ، نوفمبر ، ١٨٤٠) ـ وتوجه به الى قاضي القضاة في الاستانة . فقد اعلن فيه براءة اليهود ، نظرا لحادثتي دمشق ورودس ، من تهمة الدم . واكد ان العلماء الذين قاموا بفحص كتب اليهود الدينية واللاهوتية لم يعثروا الا على حظر شديد يحرّم اليهود من استخدام الدم البشري ، وحتى دماء الحيوان . ثم كرر الاوامر التي تضمّنها « خط غولخانه الشريف » عن الحقوق والامتيازات الممنوحة بالتساوي لسائر الملل والطوائف التي تؤلف رعايا الباب العالي ، وحذر من التعدي على « الملّة الاسرائيلية » او توجيه الافتراءات والاتهامات الباطلة ضد الرعايا اليهود . (انظر النص الكامل للفرمان المذكور ، مترجما الى الانجليزية ، في المقدمة التي كتبها ل. لوفي (١٨٤١) « بمناسبة مرور سنة على تحرير يهود دمشق » ، وصدّر بها الترجمة الانجليزية للكتاب التالي :

Isaac Baer Levinsohn, **Efés Dammim** (Hebrew original, Vilna : 1837) : A Series of Conversations at Jerusalem between A Patriach of the Greek Church and A Chief Rabbi of the Jews;
Concerning the Malicious Charges against the Jews of Using Christian Blood, London : 1841, pp. xiii - xv).

ويستفاد من هذه المقدمة ان كاتبها رافق السير موزس مونتيفيوري في رحلته الى الشرق للتوسط لدى محمد علي باشا والباب العالي بقصد اطلاق سراح اليهود المحكومين بالاعدام في دمشق . كما يعترف الكاتب نفسه بان صدور الفرمان لصالح اليهود قد تم بناء على مداخلات موزس مونتيفيوري لدى السلطان العثماني .

معسكرين : معسكر يؤيد التهمة ضد اليهود ، وآخر (بريطانيه وروسيه) ينفيها عنهم ويسعى لتبرئتهم منها. والتهمة الموجهة الى اليهود الدمشقيين هي التي صارت تعرف في المشرق العربي منذ حادثة دمشق بـ « الذبائح التلمودية » (Ritual murder) .

على ان الغرض من ذكر تلك الحادثة الشهيرة ، وهي التي تركت صداها العميق في نفوس يهود العالم واثارت اهتمامهم مثلما انها حدت بنفر من رؤسائهم ومفكريهم الى المناداة بالتضامن اليهودي وبالدعوة الى نشدان الحل السياسي الصهيوني للخروج من المضايقات والمشاكل التي يتعرضون لها في كل مكان ـ ليس الدخول في تفاصيل القضية والبحث عن ملابساتها وحيثياتها. فالمجال لا يتسع هنا لدراسة العلاقات والخلافات بين الملل والطوائف الدينية التي كانت تعيش في ظل الحكم العثماني ، وتنشد الحماية لدى قناصل الدول الاجنبية . لذا نكتفي بالاشارة الى الدور الذي لعبه اليهود العثمانيون في الادارات المالية لولايات برّ الشام والحظوة التي تمتع بها الصيارفة اليهود لدى ولاة دمشق وحلب وصيدا. فقد تسلطوا على خزائن الولاة وشغلوا الوظائف الحساسة في الدواوين. ويؤخذ من اخبار المؤرخين ان اليهود « نظموا الحسابات بشكل لا يحل طلاسمها غيرهم ليحافظوا بذلك على احتكارهم لهذه المهنة » (٣) . فليس بمستبعد ، اذن ، ان تنصبّ عليهم النقمة وتزداد كراهيتهم في اوساط الفئات والطبقات التي استاءت من هذا السلوك وذاقت منه الأمرّين . كما ان الامر لا يخلو من عنصر المنافسة والتسابق على نيل الحظوة او الاستئثار بالحماية والاستفادة من النفوذ . ويقول الذين عاصروا تلك الفترة بان الاعتقاد السائد لدى الناس آنذاك كان على النحو الآتي : « ان اليهودي مهما كان متصفا بالانسانية فشريعة تلموده تعطيه الاستحلال لمال ودم كل من هو خارج عن دين اليهود ، مستندين بذلك على سندات كاذبة.

---

٣ ـ انظر ـ عبد الكريم غرايبة : **سورية في القرن التاسع عشر ١٨٤٠ ـ ١٨٧٦** (معهد الدراسات العربية العالية ، القاهرة ، ١٩٦١ ـ ١٩٦٢) ، ص ٤٦ . وقد ذكر الجبرتي في **عجائب الآثار** بان كتّاب الدواوين اليهود احتفظوا لانفسهم بكشوف خاصة لحسابات المال والضرائب مكتوبة باللغة العبرية التي لا يتقنها سواهم . راجع المصدر التالي ايضا :

Gibb and Bowen, **Islamic Society and the West,** (Islamic Society in the Eighteenth Century, Vol. I, Part II, Oxford University Press, London : 1957, p. 47.

ومعتقدين ان الممالك وسائر ثمارها منحها الله ملكا مؤيدا لشعب اسرائيل ... ويفتكرون انهم شعب اسرائيل وان لهم حق الوراثة ... » (٤) .

ولا غرو فان القصيدة الطويلة التي نظمها الشاعر الحمصي امين الجندي (١٧٦٦ ـ ١٨٤١) ، للاعراب عن فرحة الاهالي آنذاك بالفرمان الذي استحضره والي دمشق (صالح باشا) بعدم استخدام اليهود وتوظيفهم في امانة صندوق الشام ، تعكس لنا المشاعر التي اعتمرت في نفوس الدمشقيين حيال هذه البادرة الموجهة ضد اليهود . ومما جاء في تلك القصيدة :

تشكو لعلياه ما قاست رعيّته ... من البلايا وعقد الصبر محلول
حين استطاعت بقطر الشام طائفة ... على البلاد وهم قوم مناكيل
وقدمتهم موالينا وما علموا ... بأن تقديمهم جور وتضليل
قد كان سحرهم ان الوزير متى ... اصغى لهم قال مهما شئتم قولوا
كم مرة مكروا بالابرياء وكم ... خانوا وزيرا له بالعدل تجميل
وكم الى السجن قادوا غافلا فمضى ... منكّس الرأس بالاصفاد مغلول
من عهد سبعين عاما هم صيارفة ... اذا مضى منهم جيل اتى جيل
حيث الدفاتر عبرانية رقمت ... خلاف السننا والسر مجهول
كم بالربا سحبوا ذيل الخراب على ... اهل البلاد وكم قالوا لهم زولوا (٥)

***

فلنعد الى صميم الموضوع ، لمتابعة سير الانطباع الذي تولّد لدى العرب في منتصف القرن الماضي : عن اليهودي الخاضع لشريعة التلمود والعامل بوحي من تعاليمه ومعتقداته . ان « حادثة دمشق » ، التي تقدم ذكرها ، افسحت المجال من خلال التحقيقات والاستجوابات التي رافقت سير المحاكمة ، امام انتشار بعض المعلومات والشذرات عن اليهود وكتبهم

---

٤ ـ نقلا عن غرايبة ، **المصدر السابق** (هذا ، ولم يشر المؤلف بوضوح الى مصدر هذا القول . فربما اخذه عن مقالة الشيخ عبد القادر المغربي : « يهود الشام منذ مائة عام » ، والمنشورة في مجلة المجمع العلمي العربي في دمشق ، ١٩٢٩ ، ص ٦٤١ ـ ٦٥٣) .
٥ ـ **المصدر نفسه** ، ص ٤٧ .

الدينية ، وفي طليعتها التلمود . فقد قام الحاخام موسى ابو العافية (٦) ، بعد ان اعتنق الاسلام اثناء المحاكمة ، بترجمة عبارات من التلمود بينما كان الحاخام يعقوب العنتابي يصادق على صحة التعريب والترجمة .

وحين اقدم الفرنسي آشيل لوران على نشر كتابه الذي قام بعض التراجمة بنقله الى العربية تحت عنوان « المسائل التاريخية عما جرى في سوريه سنة ١٨٤٠ » (٧) ، وضم ملفات الدعوى ووقائع المحاكمة الى

---

٦ ـ مما تجدر ملاحظته ان الخيال الشعبي بعد حادثة دمشق عمد الى احاطة اسم « ابي العافية » بهالة من التخويف والترهيب . فقد ذكر غرايبة (**المصدر السابق** ، ص ١٢٦) ما يلي : « وانتشر بين المسيحيين والمسلمين اعتقاد بان اليهود يستخدمون دم مسلم او مسيحي في فطيرهم ... وحذرت الامهات اولادهن من الخروج بمفردهم في وقت متأخر لئلا يأتيهم ابو العوافي (ابو العافية) . وبقي اصطلاح « اجا ابو العوافي » كافيا لحمل الطفل المشاكس على الهدوء » . واستند في ذلك الى مصدرين : ـ مخائيل مشاقة : « مشهد العيان بحوادث سوريه ولبنان » ، (القاهرة ، ١٩٠٨ ، ص ١٢١ ـ ١٢٢) والاب بولس قرألي ، « استشهاد الاب توما الكبوشي في دمشق سنة ١٨٤٠ » (بيروت ١٩٣١) .

وينقل عجاج نويهض عن مقالة نشرها المؤرخ يوسف يزبك في مجلة « اسرار العالم » بعد الحرب العالمية الثانية العبارات التي استهلت بها المجلة بحثها حول حادثة دمشق بقولها : « كانت امهاتنا يحذرننا في طفولتنا من الابتعاد عن منازلنا والدنو من احياء اليهود، لان هؤلاء في زعمهم يخطفون الاولاد الصغار ويضعونهم في « سرير الشوك » لينزف دمهم ، فيعجنون منه خبزهم المسمى « خبز الفطير » عملا بطقوس مذهبهم ... وكثيرا ما كنا نضحك لهذه الرواية ونسميها خرافة ... » . (انظر : نويهض ـ **بروتوكولات حكماء صهيون** ، المجلد الثاني ، الجزء الرابع ، ص ٢٢٥) .

٧ ـ العنوان الاصلي لهذا الكتاب هو التالي :

Achille Laurent, **Relation historique des Affaires de Syrie,** depuis 1840 jusqu'en 1842, et la procédure complète dirigée en 1840 contre les Juifs de Damas, 2 Vols., Paris, 1846.

وثمة مصدر آخر لوقائع المحاكمة : في الجزء الخامس من مجموعة الوثائق التاريخية المتعلقة بتاريخ سوريه في زمن ابراهيم باشا

(التتمة على الصفحة التالية)

الكتاب المذكور ، اصبح كتابه بمثابة المرجع الرئيسي الذي استند اليه الكثيرون فيما بعد . فقد اكد لوران في الجزء الثاني من الكتاب ان جميع الوثائق المتعلقة بالمحاكمات ضد يهود دمشق محفوظة لدى وزارة الخارجية الفرنسية ، دون الاشارة الى الكيفية التي توصل بها للاطلاع على محفوظات الوزارة حينذاك .

على ان الكتابات العربية التي ظهرت في العقد الاخير من القرن الماضي ، وتناولت بعض الاقوال الواردة في التلمود ، لم يرجع مؤلفوها - الذين عاشوا في مصر - الى ملفات الدعوى ووثائقها الاصلية . بل اكتفوا بتعريب المحتويات التي تضمّنها كتاب آشيل لوران ، وكثيرا ما اقتبسوا المعلومات ونقلوها عن مصدر ثالث . مما زاد في صعوبة التحقق من صحة تلك الاقوال بارجاعها الى مصادرها التلمودية استنادا الى الترقيم المتعارف عليه لكتاب التلمود .

فالملاحظ بشكل عام ، سواء كان ذلك في الشرق ام في الغرب ، ان معظم الذين كتبوا عن التلمود بقصد التهجم عليه ونبش اسراره وخفاياه كانوا من اليهود المرتدّين عن دينهم لاعتناق الديانة المسيحية . وقد وجد الغربيون في هؤلاء خير سند وعون لهم للاهتداء الى النواحي المظلمة في كتب اليهود المقدسة . هذا بالاضافة الى ذلك التقليد الطويل من المجادلات والمناظرات التي جرت طيلة القرون الوسطى بين اتباع الديانات الكبرى الثلاث ، ووصلت في كثير من الاحيان الى مستوى رفيع في الجدل والنظر ومقدرة فائقة على تقديم الحجج والاسانيد البرهانية ، مثلما اظهر القائمون بها براعة لا تضاهى في فنون التفسير واساليب الاجتهاد .

غير ان ما يعنينا في نطاق هذه الدراسة يبقى محصورا في القول التالي : ان العرب الذين جاؤوا على ذكر التلمود واقتبسوا في كتاباتهم شيئا من تعاليمه او عرّبوا بعض محتوياته لم يتعرفوا الى التلمود مباشرة ولا هم قرأوا فيه . بل سمعوا عنه او قرأوا ، تاركين الردود والمناظرات

المصري ، وتحت عنوان **الاصول العربية لتاريخ سورية** (١٩٢٧) . فقد قام الاستاذ اسد رستم بنقل تلك الوقائع عن سجلات المحاكم الشرعية في كل من حلب وانطاكيه وحماه ودمشق ، مستهلا بها الجزء الخامس من مجموعته القيّمة. واكتفى بنصها الحرفي ، دون ان يعلّق عليها .

لنفر ضئيل من علمائهم الاندلسيين الكبار . ومما لا ريب فيه ان اهم الاسباب التي تعلل هذا الاهمال يرجع الى اللغة التي كتب بها التلمود . فالعرب لم يجدوا من ضرورة الى تعلم اللغة العبرية كوسيلة تمكنهم من التعرف الى كتاب التلمود . بينما نجد الفقهاء والعلماء المسلمين يناقشون التوراة ويمحصون ما دوّنه اليهود في اسفار موسى الخمسة بمقارنته مع مضمون النصوص والايات القرآنية . والسبب في ذلك يرجع الى توفر نصوص وترجمات عربية لكثير من اسفار التوراة .

ب ـ مثال ابن حزم الاندلسي

بلى ، ان العرب والمسلمين عرفوا شيئا عن التلمود والكتب الدينية التي يقدسها اليهود . وقد اهتموا بذلك لاسباب دينية تتعلق بالمجادلات والمناظرات التي خاضوها مع « اهل الكتاب » ، دفاعا عن الاسلام وللرد على خصومه او المفترين عليه . فالاطلاع على الرصيد المكتوب لدى الخصم يعطي المجادل سلاحا امضى واشد فعالية ، مثلما يضعه في موقع القوة ويوقع الطرف المقابل في مأزق حرج للغاية .

ولنأخذ ، على سبيل المثال لا الحصر ، عالما كبيرا من طراز ابن حزم الاندلسي (٩٩٤ ــ ١٠٦٤) . فهو من اصحاب الاطلاع الواسع على شؤون الديانات وتاريخ العقائد . وله باع طويل في مجادلة اهل الملل والنحل بالتي هي احسن .

ان ابن حزم ، مثلا ، لم يكن يعرف اللغة العبرية . لكنه اطلع على الثقافة اليهودية واختلط بأربابها وحامليها ، فعرف عن عقيدة اليهود الدينية كثيرا . كما قرأ الترجمات العربية للتوراة ، في اسفارها الخمسة الاولى ، والاسفار الاخرى منها . هذا بالاضافة الى المامه بغير التوراة من كتب اليهود ومصنّفاتهم التي يعظمونها . وقد اتى ابن حزم على ذكر سفرين من اسفار التلمود ، اذ استشهد بعبارات واقوال وردت فيهما على لسان احبار اليهود . وفعل ذلك على وجه التخصيص والتأكيد في معرض الرسالة التي رد بها على يوسف ابن النغريلة اليهودي (٨) . ويبدو

---

٨ ــ قام الدكتور احسان عباس بتحقيق هذه الرسالة ونشرها الى جانب رسائل اخرى بعنوان **« الرد على ابن النغريلة اليهودي »** (القاهرة ، ١٩٦٠) . لكن الدكتور عباس يرجّح في مقدمته للرسالة ان المقصود برد ابن حزم هو يوسف ابن النغريلة وليس ابوه اسماعيل او صموئيل (٩٩٣ ــ ١٠٥٥ Samuel Ha-Nagid).

في حكم المؤكد ان ابن حزم اطلع على نصوص دينية يهودية منقولة الى العربية واستعان بها في تعزيز موقفه ازاء المجادلين اليهود في شؤون العقائد .

ففي مقالة « تلمود » التي نشرتها « الموسوعة اليهودية » (١٩٠٥) نقرأ ما يلي : « ترد الاشارة الاولى الى ترجمة التلمود عند ابراهيم بن داوود في مصنفه التاريخي « سفر القبّالة » (اي : كتاب التصوف) (٩) ، حيث يقول مشيرا الى يوسف بن ابي ثور (النصف الثاني من القرن العاشر للميلاد . توفي في دمشق سنة ١٠١٢ م) بان يوسف ، هو الذي قام بترجمة كاملة للتلمود الى العربية بناء على طلب من الخليفة الحكم الثاني» (٩٦١ – ٩٧٦) . والمعروف ان ابن ابي ثور كان من اشهر علماء اليهود في الاندلس وخريج مدرسة قرطبة للشرع اليهودي. لكن مقالة «الموسوعة اليهودية » تميل الى التشكيك في صحة الخبر الذي تنقله عن ابراهيم بن داوود ، وترجح القول بان يوسف بن ابي ثور لم يترجم سوى مقتطفات ومختارات من التلمود الى العربية – وهي التي تذكرها المصادر الاسلامية الاندلسية عند الاشارة الى الترجمات التي اهداها يوسف المذكور الى الخليفة الحكم الثاني في قرطبة (١٠) . ومن يدري ، ربما كانت هذه المقتطفات هي التي اطلع عليها فيما بعد ابن حزم الاندلسي ، فجاء على ذكرها في رسالة « الرد على ابن النغريلة اليهودي » ! اما مصير تلك الترجمات فلا يزال مجهولا حتى الان ، هذا فيما لو تسنى لها البقاء . ولا ضير هناك في تقديم بعض الامثلة المختارة من رسالة ابن حزم التي

---

٩ – Sefer Seder ha-Kabbalah («The Line of Tradition»), a Hebrew Historical Work Written by Abraham Ibn Daud of Toledo in 1161.

١٠ – راجع الكتاب التالي : الدكتور محمد بحر عبد المجيد ، **اليهود في الاندلس** (صدر عن دار الكاتب العربي في سلسلة المكتبة الثقافية، العدد ٢٣٧ ، القاهرة ١٩٧٠ ، ص ٣٥) .

– وهناك خبر منسوب الى الامير شكيب ارسلان في ترجمته لحياة الملك الاندلسي المنصور بن ابي عامر (٩٧٦ – ١٠٠٢) مفاده ان هذا الخليفة امر بترجمة التلمود . (انظر ذلك لدى الشيخ محمد علي الزغبي، وتحت عنوان « نحن نجهل التلمود »، في كتابه عن **دفائن النفسية اليهودية** ، ص ١٢٥ ، بيروت ، ١٩٦٨) .

يكشف فيها عن اوجه « التحريف والتناقض والتبديل» في توراة اليهود. كما انه يجادل ابن النغريلة في مسائل وثيقة الصلة بالقضايا والتعاليم التي يقع عليها الباحث في اسفار التلمود . ولا يفوته التلميح الى ان التلمود هو « فقههم » ، اي كتاب الاحكام الشرعية والمناظرات الفقهية لدى اليهود.

يتحدث ابن حزم في القسم الثاني من رده عما يسميه بـ « طوام » اليهود التي يستخرجها من كتبهم ومعتقداتهم الدينية لكي يدحض افتراءات ابن النغريلة ويبين له مواطن الضعف والتحريف والتبديل في كتب اليهود. وقد سبق له في لقاء تم بينه وبين صموئيل بن النغريلة (الاب) ان طرح عليه سؤالا محرجا يتعلق بعقيدة انتظار المسيا المخلّص لدى اليهود ، مستندا في ذلك الى قول التوراة : « لا تنقطع من يهوذا المخصرة ولا من نسله قائد حتى يأتي المبعوث الذي هو رجاء الامم » . فاجابه صموئيل بما يلي : « لم تزل رؤوس الجواليت ينتسلون من ولد داوود وهم من بني يهوذا وهي قيادة وملك ورياسة » . لكن ابن حزم يرد عليه بقوله : « هذا خطأ لان راس الجالوت لا ينفذ امره على احد من اليهود ولا من غيرهم ، وانما هي تسمية لا حقيقة لها ولا له قيادة ولا بيده مخصرة... الخ » (١١) على اننا لا نعرف التعقيب الذي رد به ابن النغريلة على تخطئة ابن حزم اياه لتفسيره القول المذكور اعلاه .

نأتي الان الى « الطوام » التي يعدّدها ابن حزم في رسالته . فنختار منها ما يلي ، وفقا للترقيم الوارد في الرسالة المحققة :

(٣٨) « ومن عجائبهم انهم يقولون : ان كل نكاح كان على غير حكم التوراة فهو زنا والمتولد منه ولد زنا ، حتى انهم يبيحون لمن تهوّد من سائر الاديان ان يتزوج اخته (من) ابيه » ...

« وهاتان مقدمتان تنتج ان جميع بني اسرائيل وجميع اليهود اولاد زنا » .

ـ « فان قالوا : كان ذلك حلالا قبل ان يحرم ، اقروا بالنسخ . وان قالوا : ان ذلك خاص لبني اسرائيل مذ انزلت التوراة ،

---

١١ ـ انظر المقدمة التي كتبها الدكتور عباس لرسالة « **الرد على ابن النغريلة** » ، **المصدر السابق** ، ص ١٦ . والمصدر الذي اعتمد عليه هو كتاب ابن حزم « كتاب الفصل في الملل والاهواء والنحل» ، حيث يتناول شؤون الديانات وتاريخها بصورة مسهبة ومفصّلة .

لزمهم ترك قولهم : ان كل مولود في الامم بخلاف حكم التوراة فهو ولد زنا . وعلى كل حال يلزمهم ان اولاد سليمان عليه السلام كانوا اولاد زنا بحت ، لانهم مقرون انهم كانوا من ابناء العمونيات والموآبيات وسائر الاجناس . ورؤوس الجواليت الى اليوم من ابناء من ذكرنا ... » .

(٤١) « ومن عجائبهم قولهم في نقل احبارهم (١٢) الذي هو عندهم بمنزلة ما قال الانبياء : ان فرعون كان بنى في المفاز صنما يقال له باعل

---

١٢ ـ ان عبارة « نقل احبارهم » تشير الى التقليد الرباني او الحاخامي في تفسير التوراة وشرح نصوصها . وابن حزم يعرف ان اليهود يرفعون هذا التقليد الى منزلة النبوءة . اما قصة الطلسم فهي التي يتحدث عنها سفر الخروج ١٤ : ١ ـ ٤ والرواية التي ينقلها ابن حزم عن الاحبار تختلف عن نص التوراة . وقد ذكر ابن حزم شيئا عن الزيادات التي ادخلها الربانيون بقوله : « واما الصلوات التي يصلونها الان فمن وضع احبارهم ، فيكفيهم انهم على غير شريعة موسى عليه السلام ولا على شريعة نبي من الانبياء » (انظر **الرد** ، ص ٧٤) .

كما اشار في طامة اخرى الى المكانة التي يحتلها الاحبار لدى اليهود بقوله : « ان من شتم احدا منهم يقتل ، ومن شتم احد الانبياء لا يقتل » . وتحدث عن تقديسهم لاقوال الحاخامين في معرض الاشارة الى احدهم ـ الحبر اسماعيل ـ فقال عنه : « وكلامه عندهم والوحي سيان » .

ملاحظة : وقعت اثناء مطالعة التلمود (سفر عروبين ٢١ ب) على كلام لاحد الامورائيم (المتكلمون او المفسرون = Amoraim) ـ الذين عاشوا في بابل بين القرنين الثالث والرابع للميلاد ـ يشرح فيه معنى القول الوارد في سفر الجامعة ١٢:١٢ (« وبقي فمن هذا يا ابني تحذّر ، لعمل كتب كثيرة لا نهاية والدرس الكثير تعب للجسد » . فقد شرح ذلك بقوله : « كن حريصا ، يا بني ، في مراعاة اقوال الكتبة اكثر مما تراعي كلام التوراة ، لان شرائع التوراة تشتمل على احكام سلبية وايجابية . اما شرائع الكتبة ، فان من يخالف احكام الكتبة يستحق عقوبة الموت » .
(المجلد الثاني من التلمود البابلي ، طبعة سونسينو ، « سدر موعيد » ، ص ١٤٩) .

صفون ، وجعله طلسما باستجلاب بعض قوى الاجرام العلوية ، ليحير به كل هارب من ارض مصر ، وان ذلك الطلسم حير موسى وهارون وجميع بني اسرائيل حتى تاهوا اربعين سنة في فحص التيه الى ان ماتوا ملوكهم في المفاز ، اولهم عن آخرهم ... » .

(٤٢) « ومن تكاذيبهم قولهم في الكتاب الذي يسمونه «التوراة» : ان الله تعالى قال لهم : سترثون الارض المقدسة وتسكنونها في الابد . ونحن نقول : معاذ الله ان يقول الله تعالى الكذب ، وقد ظهر كذب هذا الوعد . فما سكنوه في الابد وما عمروه الا مدة يسيرة من آباد الابد ، ثم اخلوه واخرجوا عنه وورثه الله امة محمد صلى الله عليه وسلم » .

(٤٥) « ومن عجائبهم انهم يلتزمون اكل الفطير في مرور الوقت المذكور (١٣) في كل عام ولا يلتزمون اكل الخروف ، على ما ذكرنا . وهم يقرون في كتابهم انهم مأمورون بذلك كله . فان قالوا : انما امرنا بذلك ما دمنا في ارض القدس . قيل لهم : اتركوا ايضا استعمال اكل الفطير حتى تكونوا في ارض القدس . فلا فرق في كتابكم بين الامر بالفطير والخروف » .

(٥٤) « ومن طرائفهم قولهم في كتاب لهم : يعرف (بشعر توما) ان تكسير ما بين جبهة خالقهم الا أنفه كذا وكذا ذراعا . وقالوا في كتاب لهم من التلمود — وهو فقههم — يسمى « سادر ناشيم » ومعناه حيض النساء : ان في رأس خالقهم تاجا من كذا وكذا قنطارا من الذهب ، وان صديقون الملك هو يجلس التاج على رأس خالقهم وان في اصبع خالقهم خاتما تضيء من فصه الشمس والكواكب » (١٤) .

---

١٣ — اشارة الى عيد الفصح اليهودي ، عندما خرج بنو اسرائيل من مصر . انظر سفر الخروج ١٢:٥—٢٣ .

١٤ — ليس من السهل ابدا التحقق من صحة الاقوال التي ينسبها ابن حزم هنا الى اسفار التلمود . فالكتاب الاول (شعر توما) ليس من كتب التلمود . واغلب الظن ان المقصود بذلك هو كتاب « شيعور كوماه » (Shiur Komah) الذي يرجع تاريخه الى العصر الغاؤوني (Gaonic Period) الممتد من ٥٠٠ الى ٩٨٠ ب.م. ينتمي هذا الكتاب الى التصوف اليهودي المعروف بالقبالة . وقد ترجم ابشتاين عنوانه كما يلي : « مقاييس القوام الالهي »

(التتمة على الصفحة التالية)

(٦٠) وهم معترفون بان التوراة طول ايامهم في دولتهم لم تكن عند احد الا عند الكاهن وحده ، وبقوا على ذلك نحو الف ومائتي عام ، وما

(The Measures of the Divine Stature)

ووصفه بقوله : «An extraordinary treatise which purports to describe the bodily dimensions of the Godhead»

« مقالة خارجة عن المألوف تدعي وصف المقاييس الجسمانية للخالق » . ثم اشار الى كون المقالة تنسب الى الحبر التلمودي اسماعيل ، من الذين استشهدوا اثناء الاضطهاد الهادرياني (في القرن الثاني للميلاد) . واستطرد قائلا : لقد خضعت محتوياتها منذ الغاؤون سعديا الفيومي (٨٩٢ ـ ٩٤٢) الى تفسيرات تأويلية او رمزية .

(انظر :

Isidore Epstein : Judaism, A Historical Presentation, (A Pelican Book (A 440), London, 1959, p. 226).

فلو صح ذلك ، لامكن بسهولة ارجاع ما يردده ابن حزم الى هذا المصدر : « ومن طرائفهم قولهم في كتاب لهم يعرف بشعر توما (كوما) ان تكسير ما بين جبهة خالقهم الا انفه كذا وكذا ذراعا » (ص ٧٤ من الرسالة) . وكذلك الطامة التي يذكرها تحت رقم ٥٥ عن « لعين منهم يدعونه اسماعيل ، وكلامه عندهم والوحي سيان » . فليس بمستبعد ان ابن حزم اطلع عليها في كتاب « شيعور كوماه » المنسوب الى الحبر اسماعيل .

وفيما يتعلق ب « سادر ناشيم » ، اي الفصل المتعلق باحكام النساء ، نجد ابن حزم يعرّبه باستعارة الاسم الخاص بسفر الحيض Niddah، حيث ترد احكام الحيض . فالمعروف في التقسيم الشائع اليوم هو ان « احكام الحيض » تؤلف السفر السابع من « سدر طهوروت » اي فصل الطهارة واحكامها .

على ان الاقوال التي يذكرها ابن حزم من التلمود يوجد مثيلات لها في الاماكن التالية : سفر « عابودا زاره » (عبادة الاوثان) ٤٤ أ ، ص ٢١٩ .

وسفر « حجيجا » (زيارة القدس وتقديم القرابين) الفصل الثاني ، ١٣ ب ، ص ٧٨ .

ففي هذا السفر الاخير يرد ذكر صندلفون Sandalfon ، الملاك الذي يتحدث عنه سفر حزقيال ، وهو « صديقون الملك » (ابن حزم) الذي يصنع التيجان لكي يجلسها على راس « خالقه » .

كان هكذا لا يتداوله الا واحد فواحد ، فمضمون عليه التبديل والتغيير والتحريف والزيادة والنقصان ، لاسيما واكثر ملوكهم وجميع عامتهم في اكثر الازمان كانوا يعبدون الاوثان ويبراون من دينهم ويقتلون الانبياء ، فقد وجب باليقين هلاك التوراة الصحيحة وتبديلها مع هذه الاحوال بلا شك...وهم مقررون بان عزرا الذي كتبها لهم من حفظه بعد انقطاع اثرها ، انما كان وراقا لم يكن نبيا ، الا ان طائفة منهم قالت فيه انه ابن الله ، قد بادت هذه الطائفة وانقطعت . فأي داخلة اعظم من هذه الدواخل التي دخلت على توراتهم ؟ » .

ماذا يمكننا ان نستخلص من هذه الردود والاقوال التي جاءت في رسالة ابن حزم الاندلسي ؟

اولا : حين يتحدث ابن حزم عن التزام اليهود اكل الفطير المصنوع خصيصا بمناسبة الفصح اليهودي لا ترد اية اشارة او تلميح يستفاد منه ان الفطير المذكور يعجن بدماء مستنزفة من المسيحيين ، او بمجرد الدماء البشرية . ولو كان الامر معروفا حينذاك عن اليهود ، لما تردد ابن حزم لحظة واحدة عن اثارة الموضوع واضافته الى مجموعة طوامهم .

ثانيا : يذكر الدكتور عباس في مقدمته ان ابن حزم « قرأ ايضا تاريخ يوسيفوس (او يوسف بن هارون الهاروني ــ كما يسميه) » ــ في الجزء الاول من كتاب « الفصل في الملل والاهواء والنحل » . ويقول الذين تتبعوا تاريخ « تهمة الدم » (Blood libel) ونبشوا حوادثها من بطون الكتب القديمة ان المؤرخ يوسيفوس قد اتى على ذكر تهمة مماثلة كانت شائعة زمن السيد المسيح بالنسبة الى عبادة الهيكل (١٥) . فلو ان نظر ابن حزم وقع على شيء من هذا القبيل ،

١٥ ــ انظر المصدر التالي

Cecil Roth (Ed.), **The Ritual Murder Libel and The Jew : The Report by Cardinal Lorenzo Ganganelli (Pope Clement XIV)**, London : 1935, p. 15.

على انه لا بد من الاستدراك في هذا الصدد بان يوسيفوس اشار الى تهمة الدم في معرض رده على النحوي الاسكندراني آبيون (وذلك في النصف الاول من القرن الاول للميلاد) . وكان آبيون

(التتمة على الصفحة التالية)

ثم تأكد له بصورة قاطعة ان يهود الاندلس يمارسون تلك الشعائر او تأمرهم بها كتبهم الدينية ، لما كان يتغاضى عن ذلك او يغفل ذكره .

ثالثا : ان العقائد الاخرى التي يجادل اليهود فيها هي السمة الغالبة على رد ابن حزم . فهو يتناول عقيدة « المبعوث المرتجى » (Messiah) لكي يبين خطأ اليهود في فهمها وتفسيرها . ويدحض الاعتقاد اليهودي القائل بان هذا المرتجى سوف يتحدر من سلالة داوود بحيث يستمر عبر رؤوس الجواليت (رأس الجالوت (Exilarch = Head of the Exile . ثم نجده يرفض الادّعاء اليهودي رئاسة الجالوت تنطوي على ثالوث من « القيادة » و « الملك » و « الرياسة » . فيعتبرها مجرد تسمية بدون مسمى ، لان « رأس الجالوت لا ينفذ امره على احد من اليهود ولا من غيرهم » — كما يقول (١٦) . ولا ندري اذا كان ابن حزم على الملم بالمبدأ

قد اتهم اليهود بانهم يعمدون في كل عام الى تسمين غلام يوناني داخل الهيكل لكي يقدموه ضحية قربانية فيما بعد ويستهلكون قسما من احشائه ، بينما هم يكنون العداء للاغريق . اي ان اشارة يوسيفوس الى تهمة الدم جاءت في ردوده « ضد آبيون » (Contra Apionem II) ، وليس في تاريخه عن « حروب اليهود » (Bellum Judaicum) . وبناء عليه ، فان الامر هنا يتوقف على ما اذا كان ابن حزم قد اطلع على سائر كتابات المؤرخ يوسيفوس ام ان اطلاعه بقي محصورا بكتاب التاريخ وحده .

١٦ — ربما وجب علينا هنا ان نفهم كلام ابن حزم بالنسبة الى يهود الاندلس والمغرب . بينما نحن نجد اليهود في بغداد يتمتعون بشيء من الاستقلال الذاتي في تدبير شؤونهم الاهلية والدينية . وهم يفرّقون بين « رأس الجالوت المتحدر من نسل داوود » باعتباره القائد السياسي ليهود المنفى ، وبين « الجاؤون » (Gaon = عظمة) الذي يرأس اكاديمية التلمود . علما بان رأس الجالوت كان قائدا سياسيا بالاسم فقط ، وكثيرا ما تنازع مع الجاؤون الذي سعى للاستئثار بالسلطة واحتكارها لنفسه. ولقد وصف الرحالة اليهودي بنيامين التوتيلي (زار بغداد حوالي سنة ١١٦٨) رئاسة

(التتمة على الصفحة التالية)

التلمودي المنسوب الى الحبر صموئيل في بابل : « ان قوانين البلاد التي يوجد فيها اليهود هي القوانين السارية المفعول »
. (« Dina de — Malchuta dina »)

رابعا : يرفض ابن حزم فكرة الميثاق الذي ابرم مع الرب لاعطاء ارض كنعان الى نسل ابراهيم . فهو يعتبر مزاعم « الوعد الالهي » و « الميراث الابدي » و « ارض الميعاد » من « التكاذيب » التي اصطنعها اليهود واقحموها في كتبهم المقدسة . ولا يكتفي بذلك المقدار ، بل يفضح كذب الوعد المزعوم الى اليهود : « سترثون الارض المقدسة وتسكنونها في الابد » . لكي يقرر في ضوء التاريخ والواقع هذه الحقائق الثابتة : « فما سكنوه في الابد وما عمروه الا مدة يسيرة من آباد الابد . ثم اخلوه واخرجوا عنه ... » .
ولا بأس من الانتباه الى هذه العبارة الاخيرة : « ثم اخلوه ... » .

خامسا : يتضمن رد ابن حزم موقفا صريحا من الطوام والمآخذ التي يحصيها ضد اليهود . فهو يحمّلهم وزر النتائج التي تستتبع عن قولهم : « ان كل مولود في الامم بخلاف حكم التوراة فهو ولد زنا » . ولا يخفى عليه ان « نقل الاحبار » هو عندهم بمنزلة الانبياء ، حتى ان كلام الاحبار عندهم والوحي سيان . وهذه كلها من الامور التي سوف نعثر على جذورها في كتاب التلمود . مثلما يطالعنا معظمها لدى التوقف قليلا عند المثال التالي .

ج ـ « بذل المجهود في افحام اليهود » (١١٦٩ م)

كتب هذه الرسالةاحد احبار اليهود بعد ان اعتنق الاسلام ، واسمه صموئيل بن يهوذا بن عباس المغربي الاندلسي (معرّبا : السموءل بن يحيى

اليهود بقوله ان لقب الرئيس لديهم هو « سيدنا ، راس الجالوت» بينما يدعوه المسلمون بـ « سيدنا بن داوود » . وحين كان رأس الجالوت يذهب الى زيارة الخليفة يوم الخميس من كل اسبوع ، كانت الجماهير تواكبه وهو يمتطي فرسه فتتعالى اصوات الناس : « اعملوا طريقا لسيدنا بن داوود » .
انظر ما يلي :
Jacob R. Marcus, **The Jew in the Medieval World, A Source Book : 315 - 1791**, (Meridian Books, Inc., New York, 1960, p. 186).

بن عباس المغربي) (١٧) . فقد كان الرجل من اشهر الاطباء والمع علماء الرياضيات ، بالاضافة الى تبحّره في علوم الدين اليهودي واطلاعه الواسع على الثقافة اليهودية في شتى مجالاتها . والمعروف انه بارح المغرب بصحبة والده ، فقصد المشرق واقام فترة من الزمن في بغداد ، لكي يرتحل عنها الى المراغة ، حيث اعتنق الاسلام (٥٥٨ هـ) وتوفي هناك سنة ٥٧٠ هـ .

ومن الملاحظ ان مؤلف الرسالة يعرف اللغة العبرانية حق المعرفة . فهو لا يذكر حجة الا واسندها الى النصوص العبرانية التي يكتبها بأحرف عربية ثم يقوم بشرحها وتفسيرها . حتى ليصدق عليه القول « وشهد شاهد من اهله » . وليس بمستبعد على الاطلاق ان يكون متأثرا بعقائد اليهود القرائين ، لان الميول القرائية تظهر جلية في اماكن مختلفة من هذه الرسالة . الا اذا كان مؤلفها يستعين بحجج اليهود القرائين لافحام الربانيين الذين يشكلون السواد الاعظم من اليهود .

لنتساءل اذن : ما هي المزاعم والادعاءات التي يسعى السموءل بن عباس الى ابطالها ودحضها بالاستناد الى الحجج العقلية والرجوع الى النصوص الدينية اليهودية ؟ يمكننا ايجاز ذلك على النحو الآتي :

١ ـ **« الشعب المختار »** : والمؤلف هنا يستعمل الاصطلاح العربي للاختيار في حديثه عن زعم اليهود بانهم « امة الله **وصفوته** » . فالصفوة هي اللفظة التي نجدها ايضا في كتابات سعديا الفيومي ٨٩٢ ـ ٩٤٢ (**كتاب الامانات والاعتقادات** Emunoth ve-Deoth) . يزعم اليهود « ان الله يحبهم دون جميع الناس ، ويحب طائفتهم وسلالتهم ، وان الانبياء الصالحين لا يختارهم الله الا منهم » . بينما يجادلهم السموءل بقوله :

---

١٧ ـ ربما كان العنوان الاصلي للرسالة هو « افحام اليهود والنصارى بالحجج العقلية » . فالمصادر اليهودية تذكر عنوان الهجوم الذي شنه صموئيل بن عباس كما يلي :
(The Silencing of the Jews and the Christians through Rational Argument)
انظر **المصدر السابق** ، ص ٢٤٧ .
اما النص الذي بين ايدينا فهو منشور في القاهرة (مطبعة الفجّالة الجديدة) ، بدون تاريخ . وهناك مقدمة للناشر ، محمد احمد الشامي ، تشمل على تعريف بالكتاب ومؤلفه .

« اليس عندكم في التوراة ، انه لا فرق بين الدخيل في دينكم وبين الصريح النسب منكم ؟ » ثم يستشهد بالآية التالية : « شريعة واحدة وحكم واحد يكن لكم وللغريب الساكن فيما بينكم » . ويقدم امثلة من صلواتهم اليوميةالتي يقولون فيها ، « معذهاب دولتهم وتفرّق شملهم » : « انهم ابناء الله واحباؤه » . حتى انهم « يمثلون انفسهم بعناقيد العنب وسائر الامم بالشوك المحيط بأعالي حيطان الكرم » (١٨) .

٢ ـ **« القائم المنتظر من نسل داوود »** : يتحدث المؤلف عن عقيدة انتظار المسيح لدى اليهود بقوله : « وينتظرون قائما يأتيهم من نسل داوود ، اذا حرّك شفتيه بالدعاء مات جميع الامم ولا يبقى الا اليهود . وان هذا المنتظر بزعمهم هو المسيح الذي وعدوا به » . فيأخذ على اليهود انهم لم يفهموا من الامثال التي ضربها لهم الانبياء عن مجيء المسيح « الا صورها الحسية دون معانيها العقلية » . لذا نجدهم قد عمدوا الى تأويل ذلك على هواهم ، وراحوا ينتظرون « العلائم » الحسية بمبعث المسيح . ثم ينتقل المؤلف الى الشق الثاني من عقيدة انتظار المسيح ، فيقول : « ويعتقدون ايضا ان هذا المنتظر متى جاءهم يجمعهم بأسرهم الى القدس، وتصير لهم الدولة ويخلو العالم من سواهم ، فيحجم الموت عن جنابهم المدة الطويلة » (١٩) .

٣ ـ **التوراة هي كتاب عزرا** : ان تبديل التوراة هو ايضا من الموضوعات التي يتناولها صاحب « بذل المجهود في افحام اليهود » . والسبب الذي يذكره لهذا التبديل هو كما يلي : « لان موسى صان التوراة عن بني اسرائيل ، ولم يبثها فيهم . وانما سلمها الى عشيرته اولاد لاوي ... وهؤلاء الأئمة الهارونيون الذين كانوا يعرفون التوراة ويحفظون اكثرها قتلهم بخت نصر على دم واحد ، يوم فتح بيت المقدس . ولم يكن حفظ التوراة فرضا ولا سنّة بل كان كل واحد من الهارونيين يحفظ فصلا من التوراة » . كيف نشأت التوراة المعروفة ، اذن ؟ يجيب السموءل بن عباس بقوله : « فلما رأى عزرا ان القوم قد احرق هيكلهم ، وزالت دولتهم ، وتفرّق شملهم ورفع كتابهم ، جمع من محفوظاته ومن الفصول التي يحفظها الكهنة ما لفّق منه هذه التوراة التي في ايديهم . ولذلك بالغوا في تعظيم عزرا هذا غاية المبالغة . وزعموا ان النور الى الآن يظهر على قبره الذي عند البطائح بالعراق . لانه عمل لهم كتابا يحفظ لهم دينهم .

---

١٨ ـ راجع **المصدر السابق** ، ص ٣٦ ـ ٣٨ .
١٩ ـ **المصدر نفسه** ، ص ٣٩ .

فهذه التوراة التي في ايديهم على الحقيقة كتاب عزرا » (٢٠) .

٤ ـ **التلمود و « تشديدهم الاحد على انفسهم »** : لماذا يمتنع اليهود عن مخالطة من كان على غير ملّتهم ويتجنبون مآكله ومؤاكلة الاجانب ؟ ان المؤلف يعزو السبب في ذلك الى فقهاء اليهود : « الحاخاميم ، وتفسيره : الحكماء » فيقول حول هذا الموضوع : « وكانت اليهود في قديم الزمان تسمى الفقهاء بالحكماء ، وكان لهم في الشام والمدائن مدارس ، وكان لهم الوف الفقهاء . وذلك في زمن دولة السبط البابليين والفرس ودولة الروم . حتى اجتمع لهم الكتابان اللذان اجتمعت فقهاؤهم على تأليفهما». هذان الكتابان هما : المشنا والتلمود . فالمشنا هو « الكتاب الاصغر ومبلغ حجمه ثمانمائة ورقة » . والتلمود هو « الكتاب الاكبر ومبلغه نحو نصف حمل بغل لكثرته ، ولم يكن الفقهاء الذين ألّفوه في عصر واحد ، وانما ألّفوه في جيل بعد جيل . فلما نظر المتأخرون منهم الى هذا التأليف ، وانه كلما مرّ جيل عليه زادوا فيه ، وان هذه الزيادات المتأخرة تناقض اوائل هذا التأليف ، علموا انهم ان لم يقطعوا ذلك ويمنعوا من الزيادة فيه ادى الى الخلل الظاهر والتناقض الفاحش فطفقوا الزيادة فيه . ومنعوا من ذلك وحظروا على الفقهاء الزيادة فيه . وحرموا من يضيف اليه شيئًا آخر ، فوقف على ذلك المقدار » (٢١) . ويرى ان احبار التلمود هم الذين حرّموا على اليهود مؤاكلة الاجانب (والاجانب تعني هنا : من كان على غير ملّتهم) وحظروا عليهم الأكل من لحمان الذبائح التي يذبحها من لم يكن على دينهم . اما سبب هذا التحريم والحظر فيرجع الى غيرة الحاخاميم في الحفاظ على الدين وابقائه على حاله . بينما نجد التوراة لم تبالغ الى هذا الحد ، بل حرّمت عليهم مناكحة النساء من الامم لئلا يوافقن ازواجهن في عبادة الاصنام ! كما ان تحريم الأكل من ذبائح الامم في التوراة جاء بخصوص تلك الذبائح التي يجري تقديمها كقرابين للاصنام فقط .

فالتلمود ، اذن ، هو من الاسباب التي تشجع اليهود على الاعتكاف وعدم مخالطة الامم . وهناك مسائل هامة يبالغ فيها اكثر من التوراة لكي يبقى اليهود بمعزل عن غيرهم من الناس . والمؤلف يتكلم هنا بشيء من الثناء على القرائين الذين اعلنوا رفضهم للتلمود ولم يسايروا الربانيين في تقديسهم للفقه التلمودي ، بل تمسكوا بالتوراة وحدها . علما بان الربانيين يزعمون وجود تقليد سماعي يتحدر من موسى ، وهو التقليد الذي جرى

٢٠ ـ **المصدر نفسه** ، ص ٤٢ ـ ٤٤ .
٢١ ـ **المصدر نفسه** ، ص ٥٤ ـ ٥٥ .

تدوينه في احكام المشنا ومسائل الفقه التلمودي . فالحاخاميم هم الذين شددوا على اليهود الربانيين دينهم وضيّقوا عليهم المعيشة والاحد . ويقول السموءل بن عباس عن اليهود التلموديين ما يلي : « وهذه الطائفة اشد اليهود عداوة لغيرهم من الامم من سائر اليهود ، لان اولئك الفقهاء ... قد اوهموهم ان المأكولات والمشروبات انما تحل للناس بان يستعملوا فيها هذا العلم الذي نسبوه الى الله والى موسى . وان سائر الامم لا يعرفون هذا ، وانهم انما شرّفهم الله بهذا وامثاله من الترّهات التي افسدوا بها عقولهم ، وصار احدهم ينظر الى من ليس على ملّته كما ينظر الى سائر الحيوانات التي لا عقل لها ، وينظر الى المآكل التي تأكلها الامم كما ينظر الرجل الى العذرة او الى صديد الموتى ، وغير ذلك من الاشياء القذرة التي لا يسوغ لأحد أكلها » . ثم يختم كلامه عن التلموديين بقوله : « وهذا هو الاصل في بقاء هذه الطائفة على اديانها لشدة مباينتها لغيرها من الامم ، ولانهم ينظرون الى الناس بعين النقص والازدراء الى ابعد غاية » (٢٢) .

هنا ايضا نلاحظ بان هذا « المرتد عن يهوديته » ، والذي اعتنق الاسلام ، لم يأل جهدا في افحام اليهود وابطال مزاعمهم والكشف عن ترّهاتهم . لكنه لم يشر ابدا الى شيء اسمه « الذبائح التلمودية » . فلو كانت موجودة بالفعل ، لما حال شيء دون الاتيان على ذكرها . وصاحبنا كان يهوديا ثم ارتد عن دينه ، فهو ادرى بالذي يحويه بيته السابق . كما انه لديه كل الاسباب للكشف عن مثل هذا الامر واستخدامه كحجة قاطعة في افحام اليهود الذين انتقل الى مخاصمتهم ومناظرتهم وفضح ادعاءاتهم الكاذبة . نكتفي بهذا المقدار من الامثلة التاريخية التي افادتنا كثيرا بتركيزها على مجموعة من المسائل والطوام التي تجد مرتعها الخصب في اسفار التلمود . على ان نستأنف البحث المفصل فيها عندما نتناولها في فصل مستقل من هذه الدراسة .

اما الفصل التالي من هذا القسم فانه سوف يعالج نظرة العرب الى التلمود من زاوية التقليد الغربي المسيحي الذي اقتبسوه ونقلوه على علاته منذ اواخر القرن التاسع عشر وحتى الزمن الحاضر . ونأمل من خلال ذلك اعطاء القارىء صورة واضحة للانطباع الذي يخرج به كل من قام بمراجعة للدراسات والمنقولات العربية التي تدّعي لنفسها الفضل في الكشف عن اسرار التلمود ونبش كنوزه المرصودة .

---

٢٢ ـ **المصدر نفسه**، ص ٥٩ ـ ٦٠ .

الفصل الثاني

التقليد الغربي ينتقل الى الشرق ؟

« ليس هذا الكتاب وثيقة دينية كما شاء دعاة الصهيونية ان يزعموا وهو ليس من كتب الشرائع الدينية كما احب الصهيونيون ان يتقوّلوا . ولكنه وثيقة سياسية خطيرة صنعها بعض الحاخامات اتباعا للخطة السرية الرهيبة التي دأبوا على اتباعها منذ آلاف السنين . ويهمنا ان نكشف القناع عن هذه الوثيقة الخطيرة وهي (التلمود) الذي يعتبر كتاب السياسة الارهابية الصهيونية » .

(عبد المنعم شميس : **التلمود كتاب اسرائيل المقدس** ، ص ٥)

يرجع اهتمام الغرب المسيحي بكتاب التلمود الى زمن القرون الوسطى ، حين اخذ يتبدى في مظاهر معينة منذ اواسط القرن الثالث عشر على وجه التقريب . والمقصود بقولنا « الغرب المسيحي » هو الكنيسة الكاثوليكية برؤسائها الروحيين وكبار رجالاتها الزمنيين بين ملوك اوروبه وامرائها، الى جانب الآباء والرهبان من الدومينيكان والفرنسيسكان على حد سواء . بيد ان هذا التعيين التمهيدي لا يهدف الى جعل الاهتمام بالتلمود وقفا على رجال الكنيسة الكاثوليكية دون سواهم ، وخصوصا بعد صدور اول طبعة للتلمود في مدينة البندقية (البابلي سنة ١٥٢٠ ، والاورشليمي : ١٥٢٣) ، على يد رجل مسيحي اسمه دانيال بومبرغ (D. Bomberg) . وقد انجز بومبرغ هذا العمل بموجب اذن خاص منحه اياه البابا ليو العاشر (١٥١٣ ــ ١٥٢١) .

وربما ليس من قبيل الصدفة المجردة ان يأتي موعد صدور الطبعة الاولى للتلمود البابلي موافقا لاعلان بداية حركة الاصلاح البروتستانتي تحت قيادة مارتن لوثر . اذ اخذ الاهتمام بدراسة التلمود يتزايد شيئا

فشيئا ، بينما كانت الدعوات تتكاثر لمحاكمة الكتاب واحراق النسخ المتداولة منه . حتى بلغ هذا الاهتمام مستوى النضج في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ومطلع القرن الحاضر .

غير ان ما يعنينا في كل ذلك هو الطابع الذي تميز به هذا الاهتمام والبواعث الكامنة وراءه والمحرّكة له بنوع خاص . فما هي الظروف التاريخية التي ادت الى بروز الاهتمام على الشكل الذي برز فيه ؟ وكيف اسهم اليهود انفسهم في ايصال التلمود الى تلك المنزلة التي احتلها في شتى مجالات حياتهم فأصبح دستورها الاوحد بلا منازع ؟ او بكلام آخر ، كيف تم التلاقي والتفاعل بين التطور الاوروبي خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر ، وبين التطورات التي وقفت عندها اليهودية بعد ان تمكّن الربانيون من بسط السيطرة التامة للتلمود على حياة السواد الاعظم من اليهود ؟

قد يضيق بنا المجال هنا عن محاولة الاجابة على مثل هذه الاسئلة والتصدي للقضايا والمسائل التي تثيرها وتنطوي عليها . فالناحيةالمتعلقة بمكانة التلمود في الحياة اليهودية سوف يتناولها فصل لاحق . لذا نحصر اهتمامنا في التركيز على النواحي البارزة لما تجوز تسميته بالتقليد الغربي المسيحي ، لكي نقفز منها الى كيفية انتقال التقليد المذكور ، اثناء العقد الاخير من القرن الماضي ، وتوطده لدى اوساط معينة في الشرق العربي ـ حيث لقي الكثيرين ، طيلة الخمسين عاما المنصرمة ، من الذين تقبّلوه على علاّته وهرعوا الى تبنّيه .

ا ـ المجادلات الخلافية والتلمود

تعرف هذه المجادلات العامة حول المسائل الخلافية الدينية بين اليهود وغير اليهود بـ Disputations . والتاريخ الديني لليهود يقدم لنا امثلة عديدة على المناقشات والمناظرات التي خاضوها مع الوثنيين او ضد الفرق اليهودية التي احتجت على حذف نصوص معينة من الترجمة السبعينية للكتاب المقدس (كالسامريينعند منتصف القرن الثاني ق.م. ، مثلا) . كما ان التلمود البابلي (سفر عابوده زارا = « عبادة الاوثان » ، الفصل الرابع) يسجل احدى المجادلات التي جرت في رومه بين حكماء الوثنيين واربعة من حكماء اليهود .

لكن المجادلات والمناقشات التي دارت بين اليهود والمسيحيين اتخذت

طابعا مختلفا . فالتلمود يحوي سجلات لعدد منها ، حيث تطلق التسمية التالية على المسيحيين الاوائل : «Minim» ، وهي صيغة الجمع لكلمة Min ، وتعني « الهراطقة » او « المنشقّين » للدلالة على « المسيحيين اليهـود » (Jewish Christians = Heretics = Sectaries) . مثلما نجد رجالات الكنيسة المسيحية والآباء اللاهوتيين في العصور الاولى قد اهتموا كثيرا بالجدليات (Polemics) وفنون الدفاع عن العقيدة (Apologetics) والرد على اخصامها ومنتقديها .

ومنذ ان اكتمل جمع المشنا وتدوينه (في نهـاية القرن الخامس للميلاد) واصبح التلمود البابلي صاحب السلطـة المطلقة في الحيـاة اليهودية ، لم تلتفت اوروبه الغارقة في عصورها المظلمة الى كتاب التلمود. ففي القرن السادس اصدر الامبراطور يوستينانوس قوانينه التي حظـر فيها على اليهود قراءة المشنا داخل دور الكنيس والمجامع . لكن اوروبه لم تكتشف التلمود الا بعد مضي سبعة قرون من الزمن ، وفي اواسط القرن الثالث عشر على وجه التحديد .

ولقد جاء الاكتشـاف الاوروبي للتلمود عن طريق المرتدين اليهـود (Apostates) اولا ، ثم اخذ في التطور والاتساع بعد هجرة علماء الاندلس وقيام حركة الترجمة والنقل ، بالاضافة الى اقبال المعنيين بشؤون العقيدة الدينية وتاريخها على تعلّم اللغة العبرانية ومعرفة الكتب اليهودية عـن كثب . بيد ان ظهور المهتمين بالدراسات العبرية (Hebraists) لم يبـدأ على نحو منتظم الا منذ اواسط القـرن السابع عشر ــ او بعـده بعقود من السنين .

لنتساءل ، اذن ، عن الزاوية التي نظرت من خلالها اوروبه المسيحية الى التلمود في منتصف القرن الثالث عشر . ولنتذكر بان العداء اللاهوتي لليهود كان موجودا قبل « اكتشـاف » التلمود وادانة الآراء والتعاليم التي تحويها اسفاره عـن السيد المسيح والدين المسيحي . ففي عهـد البابا اينوسنت الثالث (١١٩٨ ــ ١٢١٦) بلغت البابوية ذروة سلطانها الكنسي والسياسي . بينما كان المجمع اللاتراني الرابـع ينعقد في تشرين الثاني (نوفمبر) ١٢١٥ ، بناء على دعوة البابا ، لاتخاذ مقررات واجراءات بحق اليهود . ومن تلك المقررات : ١) ــ الطلب الى المسيحيين بمقاطعة اليهود اجتماعيا واقتصاديا فيما لو تمادوا في المرابا ة على اساس تحصيل الفوائد

المرتفعة او اذا رفضوا اعادة المبالغ التي استوفوها منهم بتلك الوسائل (١). ٢) ــ ان يرتدي اليهود تلك الملابس التي تميزهم عن المسيحيين ، منعا للاختلاط بين الجنسين من افراد الطائفتين وللحؤول دون حصول التزاوج. والا يخرجوا من بيوتهم بملابس الزينة خلال الايام الثلاثة الاخيرة من اسبوع الآلام ، وفي يوم الجمعة العظيمة بنوع خاص . ٣) ــ لا يجوز تعيين اليهود في المناصب العامة ، او تفضيلهم على المسيحيين. ٤) ــ ينبغي لليهود الذين اعتنقوا المسيحية ان يقلعوا عن مراعاة عاداتهم وشعائرهم القديمة ، ويجب على رؤساء الكنيسة ان يحولوا دون هذا الارتداد من جانب اليهود .

ما الذي اثار حفيظة الكنيسة بصدد التلمود ؟ وما هي النقاط الرئيسية التي دارت حولها المجادلات والمناظرات بين علماء اليهود ورجالات الكنيسة ؟ يقول المؤرخون اليهود ان البابا اينوسنت الثالث هو الذي نفخ روح محاكم التفتيش في العالم المسيحي ، مما شجع الآباء الدومينيكان على بدء حملتهم العدائية ضد كل المنشقين او الخارجين عن حظيرة الكنيسة (٢) . ومنذ مطلع القرن الثالث عشر اخذت المناظرات العقيدية حول المسائل الخلافية بين اليهود والمسيحيين ترتبط باقسى انواع الاضطهاد للدين اليهودي وكتبه المقدسة . فالمرتدون اليهود تطوعوا لابراز شتى التهم ضد اخوانهم السابقين في الدين ، وذلك باثباتها عن طريق اسنادات تلمودية او صلوات دينية يهودية تتضمن الاساءة الى السيد المسيح او الطعن بالعقيدة المسيحية .

---

١ ــ يستدرك هذا القرار مغبة استياء الامراء المسيحيين من تدخل الكنيسة في شؤونهم الدنيوية . والمعروف ان اليهود كانوا مصدرا وفيرا لدخل الامراء الذين شجعوهم على اقراض النقود ومنحوهم حماية السلطة . لذا فان المجمع يطلب الى الامراء عدم اظهار العداء لرعاياهم المسيحيين بسبب تعاملهم مع اليهود ، ويناشدهم ان يسعوا ، بدل ذلك ، الى حمل اليهود على الاحجام عن استيفاء الفوائد الباهظة .
انظر المصدر التالي :
Jacob Marcus, The Jew in the Medieval World, op. cit., p. 137 - 140.

٢ ــ انظر مقالة «Disputations» في **الموسوعة اليهودية** ، المجلد الرابع ، (١٩٠٥) ، ص ٦١٤ ــ ٦١٨ .

ففي عام ١٢٣٩ تقدم المرتد نيقولاس دونين * بشكوى ضد التلمود الى البابا غريغوري التاسع (١٢٢٧ — ١٢٤١) ، واتهم الكتاب «المجهول» بأنه يتضمن عبارات بذيئة ومشينة بحق السيد المسيح الى جانب التجديف (Blasphemy) على الذات الالهية . وهنا طلب البابا الى حكام وملوك فرنسه وانجلتره واسبانيه والبرتغال ان يصادروا جميع الكتب اليهودية ويخضعوها لفحص دقيق . فاستجاب لويس التاسع ملك فرنسه (١٢٢٦ — ١٢٧٠) لنداء البابا ، وقام بمصادرة الكتب في مطلع آذار (مارس) ١٢٤٠ . ثم جرت المناظرة الاولى من نوعها حول التلمود في بلاط الملك الفرنسي (من ٢٥ الى ٢٧ حزيران ، يونيو ، ١٢٤٠) بين دونين من جهة واربعة من كبار الحاخامين على رأسهم يحييل الباريسي ، الذي حظي بتشجيع الملكة الام بلانش وحمايتها . وهنا تقول « الموسوعة اليهودية » ان الحاخام المذكور نجح في دحض اتهامات دونين ، وبرهن على ما يلي :

١ — ان يسوع بن بانديرا هو ليس يسوع المسيح المذكور في العهد الجديد (٣) .

٢ — ان لفظة « غوي » (اممي ، غير يهودي Goy-im) الواردة في التلمود لا تشير الى المسيحيين .

٣ — ان الهراطقة او المنشقين (Minim) الذين تنصبّ عليهم اللعنات في الليتورجي اليهودية (٤) ليسوا من المولودين في المسيحية ،

---

* — Nicholas Donin, of La Rochelle

٣ — اشارة الى يوسف بانديرا الذي تتحدث عنه الكتب اليهودية بأنه عاش في الجليل وعرف بالفسق والفجور الى جانب شكله الحسن، ثم اقدم على التغرير بالفتاة ميريام ، ابنة الارملة . وهناك كتاب يهودي يحكي القصة بأكملها ، ويرجع تاريخه الى القرن الثاني او الثالث للميلاد ، استخدمه اليهود في الهجوم على المسيحية وتحقيرها . هذا الكتاب يعرف ب « سفر حياة يسوع »
(Sepher Toldot Jeshu = Book of the Generation of Jesus/ The Jewish Life of Christ)
ويبدو انه وقع بأيدي الكنيسة في اواسط القرن الثالث عشر .

٤ — ان المقصود بهذه الصلوات هي تلك المعادلة المعروفة ب (Birkath ha-Minim) اي « بركة الهراطقة » ، التي ادخلها اليهود في خدمة

(التتمة على الصفحة التالية)

بل هم فقط اولئك اليهود اصلا من الذين انشقوا وتهرطقوا (اي اعتنقوا الدين المسيحي !) .

بينما تؤكد مصادر يهودية اخرى بان براعة دونين في المجادلة جعلت الحاخامين ينقسمون على انفسهم عند نهاية المطاف (٥) ومهما يكن الامر فقد انتهت المناظرة الى ادانة التلمود ، وتمّ احراق النسخ المصادرة فيما بعد ـ حيث بلغ عددها « حمولة ٢٤ عربة » .

على ان مناظرة باريس لم تكن الوحيدة من نوعها . اذ جرت مناظرة مماثلة في ٢٠ تموز (يوليو) ١٢٦٣ داخل قصر الملكجيمس الاولالاراغوني في برشلونة بتدبير من الراهب الدومينيكاني رايموند بنيافورتي (Penãforte) . وكانت بين الحاخام نحماني (Nachmanides) والمرتد اليهودي بابلو كريستياني (المنخرط في سلك الرهبنة الدومينيكانية) . اما المسائل التي تناظر الاثنان حولها فهي التالية : هل اتى المسيح ام لا ؟ وهل المسيح كائن الهي ام بشري ، حسب الكتاب المقدس ؟ ومن الذي يعتنق الايمان الحقيقي ، اليهود ام المسيحيون ؟ وهنا ايضا لجأ بابلو الى نصوص قصصية من التلمود (Haggadic Passages) لكي يبرهن على ان يسوع هو المسيح الحقيقي الذي انتظره اليهود . لكن الحاخام أعلن انه لا يؤمن بجميع النصوص القصصية الواردة في التلمود ، كما انكر الاعتقاد بمجيء المسيح طالما ان الايقاف الموعود لجميع الحروب والشرور لم يتحقق بعد .

فالملاحظ من هاتين المناظرتين ان الطرف المسيحي ممثلا بالكنيسة ورؤسائها كان يتجه الى اعتبار التلمود بمثابة العامل الرئيسي الذييحول دون اعتناق اليهود للايمان المسيحي ويشجعهم على المضي في عنادهم

قداس الكنيس . فقد تضمنت هذه الصلاة مجموعة من البركات واللعنات ، وصل عددها الى ١٨ بركة ولعنة . اما اللعنة المتعلقة بالمسيحيين (او المسيحيين ـ اليهود) فقد تضمنت ما يلي : « وبالنسبة للنصارى (Nozrim) ، ليتهم يبقون بلا امل » . (ليتهم لا ينعمون بالبركات ...) . انظر
James Parkes, The Foundations of Judaism and Christianity, (London , 1960, Vallentine Mitchell, p. 225).

٥ ـ راجع ما يلي :
Bernard Lazarre, Antisemitism, its History and Causes, (Paris, 1894), Britons Publishing Co., London : 1967, p. 89.

و « خيانتهم » او « غدرهم » (Perfidy) . وليس بمستبعد ان يكون اليهود المرتدون الذين نبّهوا الكنيسة الى وجود التلمود من ذوي النزعات والميول القرائية . فالمعروف ان اليهود القرائين يرفضون النظرة الربانية الى التلمود ، اذ تعتبره كناية عن الشريعة الشفوية التي تلقاها موسى بحرفيتها ثم انغرست في عقول اليهود وقلوبهم !

ب ـ البابوية وتهمة الدم

واذا كانت البابوية قد وقفت من كتاب التلمود موقفا عدائيا او فرضت على اليهود بعض القيود الاجتماعية والاقتصادية ، فان هناك قضية لم تتساهل ازاءها على الاطلاق : الا وهي تهمة استنزاف الدم المسيحي المنسوبة الى اليهود . ويرجع الموقف الرسمي للكرسي الرسولي من هذه التهمة الى اواسط القرن الثالث عشر ، عندما شهدت التهمة رواجا منقطع النظير في انحاء متعددة من اوروبه .

ففي عام ١٢٤٧ نجد البابا اينوسنت الرابع يستنكر ادانة اليهود من جانب اولئك الذين « يطمعون في ممتلكاتهم او يتعطشون لدمائهم » دون توفر السند القانوني او حصول الاعتراف بارتكاب الجريمة . ثم يأتي المنشور البابوي الموجه الى مطارنة المانيه وفرنسه ورؤساء الاساقفة في البلدين (بتاريخ الخامس من تموز ، يوليو ، ١٢٤٧) ليعلن ما يلي :

> « تلقينا شكوى محزنة من يهود المانيه تفيد كيف ان بعض الامراء ، من كنسيين وعلمانيين ، بالاضافة الى غيرهم من النبلاء والاشخاص النافذين في مدنكم وابرشياتكم ، يدبرون المكائد الشريرة ضدهم ويختلقون شتى المعاذير لكي يسلبوهم ممتلكاتهم ظلما ويستولوا عليها منهم . وانهم يفعلون ذلك دون التروّي والتفكير العاقل بان شهادات الايمان المسيحي تصدر عن ربائد اليهود ، اذا جاز التعبير . فالكتاب المقدس ينطق بوصية الناموس « لا تقتل » من جملة وصايا اخرى ، وهو يحظر عليهم اثناء احتفالهم بعيد الفصح حتى ملامسة اي جسد ميت . غير انهم متهمون كذبا ، وسط ذلك الاجلال نفسه ، باقامة صلات حميمة مع قلب طفل مذبوح . ويزعم اصحاب التهمة ان الشريعة تأمرهم بذلك ، بينما هي في الحقيقة تتنافى مع فعل من هذا النوع . وعلاوة على ذلك ،

كلما صادف العثور على جثة رجل ميت في مكان من الامكنة،
تنسب اسباب الوفاة الى اليهود عن خبث ودناءة » (٦) .

لذا فان البابا اينوسنت الرابع (١٢٤٣ ــ ١٢٥٤) يؤكد ان اليهود لم يحاكموا ابدا على تلك الجرائم ، ولم يعترفوا بها اطلاقا كما لم تثبت ادانتهم بارتكابها . فلا يوجد اي مبرر للاقتصاص منهم والاعتداء عليهم ونهب ممتلكاتهم . مثلما ان **الكنيسة تحرص للحفاظ عليهم اذ تعتبرهم شهادة حية على ضرورة الخلاص وتحقيق النبوءة .**

غير ان التهمة لم تسقط ، رغم ادانة البابوات لها وتحذيرهم للمسيحيين من مغبة الصاقها باليهود جزافا . فنحن نجد الرهبان والواعظين في منتصف القرن الثالث عشر يحاولون تحريض الملوك والامراء في المقاطعات الاسبانية المسيحية ضد اليهود، او يلجأون الى اثارة الفئات الدنيا من الشعب ضد من يتحالف مع اليهود او يبسط حمايته عليهم . ومن الملاحظ ان الراهب توماس كانتيبراتانوس (نسبة الى دير كانتيمبريه، مولود حوالي ١٢٠١ وتوفي بين ١٢٧٠ و ١٢٧٢) كان من اوائل الذين اعتقدوا باستخدام اليهود للدم المسيحي كوسيلة للعلاج او الابراء . فهو يتناول في كتابه (Bonum Universale de Apibus) السؤال التالي : لماذا يقوم اليهود سنويا باستنزاف الدم المسيحي ؟ ثم يجيب على ذلك بقوله : « فمن المؤكد تماما انهم يطرحون القرعة كل عام وفي كل اقليم او بلد لمعرفة الجماعة او المدينة التي تقع عليها مسؤولية استحضار الدم المسيحي للجماعات والمدن الاخرى . وعندما غسل بيلاطس يديه وقال : « اني بريء من دم هذا الصدّيق ، ابصروا انتم » ، صرخ الجمع اليهودي على شدة كفره بوجهه قائلين : « دمه علينا وعلى بنينا ! » (انجيل متى ٢٧ : ٢٤ ــ ٢٥) » . ثم يستطرد توماس في تحليلاته ، ناسبا ما سمعه الى احد اليهود الذين تنصّروا ، فيقول : سمعت من هذا العالم اليهودي عن رجل كانوا يجلّونه حتى رفعوه الى مصاف الانبياء . وقد تنبأ لهم الرجل في اواخر حياته بما يلي ــ « تأكدوا بما لا يقبل الشك ان الدم المسيحي هو وحده القادر على ابرائكم من هذا العذاب الدفين الذي تعاقبون به » . وهكذا تلقّف اليهود هذا القول ــ على ما يرويه توماس ــ وطرأت لهم الفكرة باراقة الدم المسيحي كل سنة وحيثما يقيمون، لكي يشفيهم هذا الدم...

---

٦ ــ راجع النص الكامل للمنشور البابوي في :
Cecil Roth (ed.), **The Ritual Murder Libel and The Jew,** (The Woburn Press, London, 1935, p. 97, Appendix A).

من اللعنة التي ورثوها عن آبائهم » (٧) .

ان ما يقوله توماس اصبح يشكل عنصرا بارزا من عناصر التهمة المنسوبة الى اليهود ، فلا تكاد تخلو منه صيغة من الصيغ اللاحقة التي اتخذتها التهمة المذكورة . كما ان المنشور الذي اذاعه البابا اينوسنت الرابع بنفي تهمة الدم عن اليهود ــ قبل حوالي ستة قرون من ظهور التهمة في الشرق ــ ليس التعبير الرسمي الاوحد عن موقف الكرسي الرسولي . فقد تبنّى الخلف ما افتى به السلف . لذا سوف نكتفي هنا بايراد شيء من الصيغة التي ادينت بها تهمة الدم على عهد البابا غريغوري العاشر (١٢٧١ ــ ١٢٧٦) . فقد جاء في المنشور الذي اصدره سنة ١٢٧٢ ما يلي :

« يحدث احيانا ان بعض المسيحيين يفقدون اولادهم . ثم يوجه اعداء اليهود اليهم تهمة اختطاف اولئك الاولاد وذبحهم في الخفاء لتضحية قلوبهم ودمائهم . ان آباء الاولاد المذكورين او غيرهم من المسيحيين الذين يحسدون اليهود قد يلجأون الى اخفاء اولادهم لكي يتخذوا من ذلك ذريعة لاقلاق راحة اليهود وابتزاز المال منهم لدفع الضرائب المترتبة عليهم . وهم يدّعون في ذلك ادعاءات كاذبة بان اليهود خطفوا اولئك الاولاد وذبحوهم للتضحية بقلوبهم ودمهم . بينما نعرف ان شريعة اليهود تحرّم عليهم صراحة تضحية الدم او أكله وشربه : حتى ولو كان الامر متعلقا بالحيوانات من ذوي المخالب . ولقد ثبتت صحة ذلك امام مجمعنا في مناسبات عديدة وبواسطة يهود اعتنقوا الايمان المسيحي ... وبناء عليه قررنا عدم السماح لاي شخص مسيحي بالصاق تهم مماثلة ضد اليهود وتحت ستار من هذا النوع ... » (٨) .

---

٧ ــ أنظر هذه الدراسة الهامة حول موضوع « الدم والذبائح البشرية واليهود » :

Hermann L. Strack, The Jew and Human Sacrifice, Human Blood and Jewish Ritual : An Historical and Sociological Inquiry, (1891), Trans. into English from 8th Ed., London, 1909, pp. 174 - 176.

٨ ــ راجع Roth ، **المصدر السابق** ، ص ٢١ ــ ٢٢ .
وانظر Marcus ، **المصدر السابق** ، ص ١٥٢ ــ ١٥٤ .
(A Bull of Pope Gregory X, October 7, 1272).

فمن الواضح ان المنشورات البابوية لم تربط بين تهمة الدم وكتاب التلمود ، لان ادانة التلمود على عهد السلف لم تحصل بسبب تضمّن التلمود لعقائد او تعاليم او شعائر متعلقة باستنزاف الدم المسيحي . ولو كان في اسفار التلمود شيء من ذلك لما اجازت المراقبة طبعه ونشره وتداوله ، بل كانت تعمد الى حذفه وتبديله والتشهير به . وهذا اضعف الايمان :

غير ان ذلك كله لم يمنع من انتشار التهمة وظهورها على فترات متقطعة . مما يحمل الذين اعلنوا رفضهم لمثل هذه الاختلاقات والافتراءات على التساؤل كيف ان التهمة لا تتكرر بمناسبة الفصح اليهودي كل عام ، طالما ان اليهود يحتاجون الى الدماء المسيحية باستمرار ويلقون القرعة فيما بينهم كل سنة !

لذا يجوز لنا القول بوجود نظرة مستقلة الى التلمود وبمعزل عن تهمة استنزاف الدم . هذه النظرة انطلقت من الاعتقاد القائل بوجود تعاليم معادية للمسيحية في اسفار التلمود ، وبأن اليهود يحلّون التقليد الشفوي في منزلة رفيعة جدا .

وقد لعب الآباء الدومينيكان دورا بارزا في الحملة الرامية الى دحض الكتب الربانية والتعاليم التلمودية . فعكفوا على تعلّم اللغة العبرية ، مثلما تعلّموا العربية ايضا ، بغية الوصول الى كتب اليهود ومجادلتهم او وضعهم في مأزق حرج . وتأتي الكتب التي اعدّها الراهب الدومينيكي رايموند مارتن (١٢٢٥ — ١٢٨٤) في طليعة المحاولات التي عرفها القرن الثالث عشر : للتعريف بمحتويات التلمود ومحاربة اليهود بأسلحتهم .

ج — « اقتلوا من الاجانب افضلهم »

ان العناوين التي اختارها رايموند مارتن لكتبه تكشف عن الاهداف والغايات التي كان ينشدها . فهو صاحب كتاب عنوانه «كمّ افواه اليهود» (Capistrum Judacorum = Muzzle of the Jews) ، مثلما انه واضع الكتاب الذي لاقى رواجا منقطع النظير في الاوساط المتحمسة للدفاع عن الدين المسيحي ضد تحديات اليهود وافتراءاتهم . ونعني به : « خنجر الايمان» او « سيف الدين » (Pugio Fidei) الذي نشره عام ١٢٧٨ (٩) .

٩ — اما العنوان الكامل لهذا الكتاب فهو :

(التتمة على الصفحة التالية)

وربما كان هذا العنوان مستوحى من قول المؤلف : « يحسن بالمسيحيين ان يقبضوا على سيف اعدائهم اليهود ، لكي يضربوهم بهذا السيف » . (انظر Lazarre ، **المصدر السابق** ، ص ٨٦) .

على ان اهمية هذا الكتاب من الوجهة التاريخية تنحصر في المواد التلمودية التي جمعها ، الى جانب الرواج الذي لاقاه في العصور اللاحقة حتى اصبح المثال الذي احتذاه الكثيرون ونسجوا على منواله في الكتب التي ألفوها ضد « غدر اليهود وخيانتهم وصفاقتهم وعنادهم » الخ .

فقد نشر مارتن في كتابه مقتطفات كبيرة من « سفر حياة يسوع » المشار اليه آنفا ، دون الاتيان على ذكر الاسم . وقام مارتن لوثر فيما بعد (القرن السادس عشر) بترجمة السفر المذكور الى الالمانية . كما نشره المستشرق الالماني الذي اهتم بجمع الوثائق المناوئة لليهود : يوهان كريستوف فاغنزايل (١٦٣٣ — ١٧٠٥) . فوضع النص اللاتيني مقابل النص العبري في مجموعته الشهيرة التي ضمت العديد من النصوص والكتابات اليهودية التي تضمر العداء للمسيحية . ثم عكف على دحض كل ما ورد فيها من تهجمات وافتراءات (١٠) .

اما النقطة التي تستوقفنا في التقليد الذي يرجع الى منتصف القرن الثالث عشر فهي قصة تلك العبارة الشهيرة الواردة في التلمود على لسان الرباني شمعون بن يوحاي : « اقتلوا من الاجانب افضلهم وهشّموا الرأس بين احسن الافاعي » . هكذا وردت العبارة اثناء المناظرة التي جرت في

Raymund Martin, **Pugio Fidei Adversus Mauros et Judaeos**

تقول الموسوعة اليهودية **(The Standard Jewish Encyclopedia)** ان رايموند مارتن حضر مناظرة برشلونه عام ١٢٦٣ ، وألف كتابه المشار اليه لكي يبرهن على حقيقة المسيحية وصحتها بالاستناد الى الكتابات الموجودة في التآليف والمصنفات اليهودية . ثم تستطرد في وصف الكتاب بقولها انه يضم مقتطفات من الكتابات المدراشية والربانية ، وهي مقتطفات لها اهمية في بعض الحالات اذ تساعد على اثبات القراءات الصحيحة للنصوص . كما ان العديد من الفقرات والنصوص التي اوردها مارتن هي غير معروفة لدى اي من المصادر الاخرى . ولا يزال العلماء على اختلاف حول صحتها ووثوق مصدرها .

١٠ — **Johann Christoph Wagenseil, Tela Ignea Satanae** (Altdorf, 1681).

باريس عام ١٢٤٠ بين المرتد نيقولاس دونين وبين الشارح التلمودي : الحاخام يحييل . ثم ذكرها رايموند مارتن في كتابه الآنف الذكر. ونقلتها عنه شتى المصادر عبر القرون ، حتى انها ظهرت في الترجمات التي قام بها الحاخام ابو العافية اثناء محاكمات دمشق (١٨٤٠) على النحو الآتي : « انه لا بد من استخراج النخاع من رأس الحية وقتل الاجانب » (١١) . وهناك صيغة اوجز للعبارة اياها في ترجمة عربية اخرى : « يقول الرابي شمعون اقتل الصالح منغير الاسرائيليين» (١٢) كما انها وردت فيمخطوطة شهيرة بعنوان « اظهار سر الدم المكتوم » او « الصحيفة الرضية اللماعية في انهدام الديانة العبرانية » لواضعها : الحاخام نافيطوس « الذيرفض المعتقد العبراني واعتنق الايمان المسيحي ودخل في عيشة النساك راهبا قانونيا » (الترجمة العربية منسوبة الى توماس بنجادي البغدادي ، ومطبوعة سنة ١٨٦٩ ، والمخطوطة التي اعتمدنا عليها جرى نسخها عام ١٨٩٨) (١٣) . وهناك صيغة ثانية لكتاب نافيطوس (او « ناوفيطوس ») اوردها حبيب فارس في كتابه **صراخ البري في بوق الحرية والذبائح التلمودية** (مطبعة الجامعة ، مصر ، ١٨٩١) : « اظهار سر الدم المكتوم »، « وهو كتاب قديم الايام نسجت عليه عناكب الخفا في احدىمكاتب تونس الخضرا ، مؤلفه الحاخام ناوفيطوس التارك المذهب العبراني والداخل في الدين المسيحي ، ومترجمه توماس بنجادي البغدادي » .

ففي مخطوطة نافيطوس نقرأ على الصفحة الثامنة ما يلي : « انه يلزم ان يخرج النخاع من رأس الحية الاكثر وداعة ، فأقتلوا الاجود فيما بينهم، اعني من بين المسيحيين » . بينما نجد الصيغة التالية في النص الذي نشره حبيب فارس : « اننا نفهم من هذه العبارة انه لا بد من استخراج النخاع من رأس الحية الاكثر وداعة . ونفهم ان المسيحيين يخفون اعز اولادهم في منازلهم كما اخفى المصريون انجب خيولهم في بيوتهم . فعلينا

---

١١ ـ انظر المنتخبات التلمودية التي ترجمها الدكتور يوسف نصر الله عن آشيل لوران واضافها الى كتاب « **الكنز المرصود في قواعد التلمود** » (الطبعة الاولى ، مطبعة المعارف ، مصر ١٨٩٩) ، والطبعة الثانية ، بيروت ، ١٩٦٨ ، ص ١٦١ .

١٢ ـ راجع كتاب حبيب فارس المذكور اعلاه ، ص ٣٦٦ .

١٣ ـ سوف يرد الحديث عن ذلك الكتاب فيما بعد ، لذا نكتفي الآن بهذه الاشارة العابرة .

اذا ان نسعى في طلب اجود الاولاد وازكى الدم . وكل يهودي منا عليه واجب قتل مسيحي بالطريقة التي يقدر عليها » . (المصدر المشار اليه : « صراخ البري » ، ص ٢٣٤ ـ ٢٣٥) .

ويقول السير ريتشارد بورتون (١٤) ان نص العبارة التي وردت على لسان الرابي شمعون هو الآتي : (نقلا عن كتاب « خنجر الايمان »)
«Slay thou the best amongst the Gentiles, and of the best of serpents bruise the head».
ثم يضيف حاشية مقتضبة بان هذه العبارة تحولت الى مضرب مثل لدى العرب !

اما الاصل الفرنسي الذي نقلت عنه الترجمات العربية المتقدمذكرها فيمكن العثور عليه في كتاب البير مونيو (١٥) كما يلي :

ـ نقلا عن التعريب المنسوب الى الحاخام ابي العافية :

Roubbi Suleiman dit : «Tuez le meilleur des étrangers, et écrasez le tête au meilleur des serpents».

ـ ونقلا عن الترجمة الفرنسية لكتاب الحاخام نافيطوس :

«Et à ce sujet, le rabbin Salomon fait l'observation suivante : «Nous apprenons de là qu'au plus doux des serpents, il faut priver la tête de cervelle, et tuer le meilleur d'entre les Chrétiens».

ليس من الصعب ابدا متابعة المسيرة التي قطعتها هذه العبارة الذائعة الصيت منذ مناظرة باريس الشهيرة (١٢٤٠) ومرورا بمحاكمات دمشق (١٨٤٠) ، حتى العقود الاخيرة من القرن الماضي وارتفاع اسهم الكتابات المعادية للسامية واليهود . لكن الصيغ المختلفة التي وردت بها لدى النقلة والتراجمة تبعث على التساؤل : ما هو المصدر اليهودي الذي جرى اقتباسها عنه ؟ وكيف يفسر العلماء اليهود تلك العبارة ويشرحونها ؟ لا بد اذن من التعرف الى الرأي اليهودي بصدد مصدر العبارة وعمن تراه يكون المقصود بها .

---

١٤ ـ Sir Richard Burton, **The Jew, The Gypsy and El-Islam,** Chapter V : «The Continuity of Tradition in the East», p. 119 (London : 1898).

١٥ ـ Albert Monniot, **Le Crime Rituel Chez Les Juifs,** Préface d'Edouard Drumont, (Paris : 1914), p. 243 et p. 106-107.

د ـ « اقتلوا افضلهم في زمن الحرب » !

يبدو ان العبارة المذكورة فيما تقدم يحق لها التطلع الى تاريخ حافل وطويل . فقد اشرنا الى ان اليهودي المرتد نيقولاس دونين تجادل حولها مع الحاخام يحييل بقصد احراج موقف اليهود من التلمود . بينما تؤكد المصادر اليهودية ان دونين اجاب بالنفي لدى سؤاله عن مصدر العبارة (١٦) . هذا المصدر هو « سفر الكتبة » (Soferim 15) حيث ترد العبارة على النحو الآتي : « اقتل الافضل من بين الامم في زمن الحرب » (١٧) («Slay the best of the Goyim in time of War») . والغريب ان قائل هذا الكلام ، الحاخام شمعون بن يوحاي ، كان ينتمي الى طائفة الاسينيين (Essenes) الذين كرهوا الحرب باعتبارها « جرائم منظمة » وتمسكوا بوصية « لا تقتل » . لكن جوزيف بلوخ يأتي بعدد من الادلة التاريخية للبرهان على اشتراك الاسينيين في الثورة اليهودية ضد الامبراطورية الرومانية ، رغم ان ذلك يتعارض مع قناعاتهم الدينية . ويستطرد في

---

١٦ ـ انظر المصدر التالي، وهو من اهم المصادر واكثرها شمولا بلا منازع:
Dr. Joseph S. Bloch, **Israel and the Nations**, (Title of German Original : «Israel und die Völker»), English translation by Dr. Leon Kellner, rev. by H. Schneiderman, Editor of the American Jewish Yearbook, (Berlin - Wien : 1927), See p. 204.

ولا بد هنا من التنويه بان بلوخ اقدم على تأليف هذا الكتاب الشامل وفقا للعقيدة اليهودية وتمشيا مع تعاليمها . واشار فيه الى جميع التزويرات والتحريفات التي تعرضت لها نصوص التلمود والشولحان عاروخ وغير ذلك من الكتابات الربانية على يدي اعداء السامية . كما انه استند في كتابه الى الرأي المقدم لمحاكم فيينه في الدعوى القضائية الشهيرة « روهلنغ ضد بلوخ » من جانب الخبراء المسيحيين المحلفين ، وعلى رأس هؤلاء يأتي كل من المستشرق الكبير ثيودور نولدكه والعالم اللاهوتي اوغست فونشه .

١٧ ـ اما الترجمة التي قام بها نولدكه وفونشه عن النص العبراني فهي كما يلي :
«Rabbi Simon, the son of Jochai, said, kill the bravest among the Goyim in time of war» (Soferim 15,10).

راجع **المصدر السابق** ، ص ٢٠٩ .

التفسير والاجتهاد حتى يصل الى القول بان الثورة ضد رومه الوثنية كانت حربا مقدسة ، وفي الحرب يجري ارتكاب الجرائم بغض النظر عن المكانة التي ينتمي اليها المقاتل او المحارب . ثم يستشهد على الدور الفعال الذي قام به الاسينيون في تلك الحرب بعنف الاضطهاد الذي لاقوه على ايدي الرومان .

بيد ان هناك مصدرا آخر لتلك العبارة ، وهو المصدر الاقدم . مثلما يذكره رايموند مارتن في كتاب « خنجر الايمان » ، وعنه ينقل «بورتون» في مقالاته المتقدم ذكرها. هذا المصدر يعرف بـ «Mechilta on Beshalach» اي : « مقالة عن سفر الخروج ١٤ : ٧ » * . وقد قام الخبيران المحلفان بترجمة النص على النحو الآتي : « تطرح المقالة السؤال عن الكيفية التي تمكن بها الفرعون من تجنيد الخيول اللازمة لمركبات الحرب التابعة لجيشه ، علما بان التوراة تتحدث عن ابادة جميع بهائم المصريين بالطاعون ، بينما اصطحب الاسرائيليون بهائمهم معهم ، ولم يبق شيء من البهائم هناك . لكن سفر الخروج ٩ : ٢٠ يحدثنا عن وجود مصريين خافوا كلمة الرب (اله الاسرائيليين) وتمكنوا من انقاذ مواشيهم في الاسطبلات خلال الوقت المناسب ، تماما مثلما فعل الاسرائيليون . لقد لقنهم هذا الامر درسا : فالبهائم التي انقذها المصريون الخائفون كلمة الرب اصبحت تشكل خطرا يتهدد الاسرائيليين . لذا فان الرابي شمعون درج على القول : « اقتلوا الافضل من بين الامم ، واسحقوا رأس الاحسن من بين الافاعي » (١٨) .

وهنا يستدرك الرابي بلوخ بان هذا المصدر الاقدم للعبارة لا يشتمل على القول « في زمن الحرب » . فيرى بان اضافة ذلك لا لزوم لها ، لان الوضع المطروح للتعليق يشير الى «حالة اليهود قبل معركة البحر الاحمر» ، وهي « حالة حرب » . ثم يستشهد بأقوال اخرى « للشراح الاضافيين »

---

* – ذكر Epstein (**المصدر السابق** ، ص ١١٦) بان جامع هذه السلسلة من الاقوال والتفسيرات المتعلقة بسفر الخروج هو الرابي اسماعيل (٦٠ ؟ – ١٤٠ ؟) . فهل يكون هذا الحبر هو نفسه مؤلف الكتاب الذي اشار اليه ابن حزم في رسالة الرد على ابن النغريلة اليهودي ؟

١٨ – **المصدر نفسه** ، ص ٢٠٩ . (وفي **الكنز المرصود** : « اقتل الصالح من غير الاسرائيليين » ، **المصدر السابق** ، ص ٨٤) . بينما نجد النص الفرنسي يقول :
«Il faut tuer les plus honnête parmi les idolâtres».

(Tosaphists) في معرض تعليقهم على ما ورد في سفر « عابوده زارا »، (٢٦ ب) : يقول الرابي يوسف بصدد التعليم الشائع بانه « في حالة عابدي الاصنام ورعاة المواشي الصغيرة لا يكون المرء ملزما بانتشالهم من الحفرة ، كما لا يتوجب عليه القاؤهم فيها». (انظر ص١٣١ من سفر Abodah Zarah في التلمود البابلي ، « سدر نزيكين » ، المجلد الرابع) . فينقل الاضافات التالية للشراح :

« ان المرء لا ينتشلهم منهـا ، ولا يلقي بهم فيهـا » . واذا اعترضت على ذلك قائلا : « لكن سفر سوفريم (الكتبة) ، الفصل ١٥ ، يقول : « اقتلوا الافضل من بين الامم » ، بحيث يصبح المرء ملزما بتعريض حياتهم للخطر » ، فان الجواب على ذلك هو كما يلي : هناك تفسير يرد في سفر « قيدوشين » من التلمود الاورشليمي بان هذه العبارة لا تنطبق الا على زمن الحرب ، والبرهان عليه في سفر الخروج ١٤ : ٧ ـ « واخذ ست مئة مركبة منتخبة » . ومن اين جاء بهم ؟ من بين اولئك الذين خافوا كلمة الرب . ورغم انه من الجائز تماما ان يقـوم الاميون على عبادة الاوثان وان يرتكبوا الاثم ضد الوصايـا السبع لابناء نوح ، فلا ينبغي للمرء ان يدفع بهم الـى اسفل الحفرة على اية حال (فيما عدا زمن الحرب ، طبعا) » (١٩) .

يؤخذ مما تقدم ، اذن ، بان الموقف اليهودي يستند في تبرير النص الاصلي للعبارة الى الاستدراك القائل « في زمن الحرب » . اضف الى ذلك ما يسوقونه من حجج وادلة لارجاع القول الى اطاره التاريخي الصحيح . فالرابي بلوخ يستغرب ، مثلا ، كيف ان اعداء اليهود يستحضرون هـذا النص لكي يبرهنوا من خلاله على « ان يهود العصر الحاضر ملزمون بقتل المسيحيين » . بينما تؤكد الادلة التاريخية بان الرابي شمعون كان شاهدا عن قرب لانتهاك حرمة القدس والارهاب الوحشي على عهد الامبراطـور هادريان (٢٠) . فهل يحق للباحث المنصف ان يقبل بالتفسير القائـل ان لفظة « غوييم » تشمل المسيحيين ايضا ، وليست محصورة الدلالة بعابدي

---

١٩ ـ **المصدر نفسه** ، (والنص المترجم عن الاصل هو من اعداد نولدكه وفونشه) .

٢٠ ـ انظر **المصدر نفسه** ، ص ٢١٠ .

الاوثان ؟ ممـا لا ريـب فيـه ان لفظـة « الاجانـب » او « الامـم » (Goyim = Gentiles) لها مدلول يشمل «غير اليهود» على سبيل التعميم . وليس التلمود ببعيد عن المواقف العدائية تاريخيا ازاء المسيحية والمسيحيين، خصوصا متى علمنا بان النظرة التلمودية ترى في « المسيحية الاولى » نوعا من « الهرطقة اليهودية » فيصعب عليهـا بالتالي ان تتسامح مـع « المنشقين » او الخارجين عليها ، وهم تلك الطائفة المعروفة تاريخيـا بـ « المسيحيين اليهود » (Jewish Christians) .

وهناك لفظة اخرى اثير حولهـا الجـدل الكثير اثنـاء المناظرات والمحاكمات التي جرت في اواخر القرن الماضي . ونعني بها لفظة « عكوم » (Akum) . فالمدافعون عن التلمود يصرون على اعتبارهـا بمثابة صيغـة مختصرة لـ « عبدة الكواكـب وابراج النجـوم » (Obde Kochabim u Mazaloth) بينما يؤكد المنتقدون بأنها اللفظة المعتادة للمسيحيين فـي « الشولحان عاروخ » ، على اساس كونها تختصر العبارة التالية : «عبادة المسيح ومريم » («Abodath Christus u Miryam») (٢١) . فمن هـو صاحب الرأي الصحيح ؟

ربما كان من المفيد ان نتوقف قليلا عند هذه المسألة ، باعتبارهـا تمثل خير تمثيل واصدقه على الخلافات والمجادلات القائمـة بين المدافعين عن التلمود وغيره من المصنفات الدينية اليهودية وبين الذين يسوقون شتى الاتهامات ضد تلك الكتب . فما هي الحجج التي يقدمها الدكتور روهلنغ، مثلا ، لتدعيم رأيه القائل بان « العكوم » هي اللفظـة السرية للدلالة على المسيحيين او « عبدة المسيح ومريم » ؟ لنبدأ بها اولا ، ثم ننتقـل الى الردود اليهودية عليها .

هناك ادلة اربعة يستند اليها الدكتور روهلنغ :

اولا : يقول « الشولحان عاروخ » ، وهو المصنف الذي يضم الاحكـام الشرعية ، (في « الطور » او القسم الاول : « طريـق الحياة » (Orach Hayyim) بان على اليهودي الا ينحني اذا مر من امامـه « عكوم » يحمل صليبا . وبما ان الصليب هو رمز مسيحي ، يتبع عن ذلك بالضرورة ان العكوم تدل على المسيحيين .

ثانيا : يذكر الذين قاموا بجمع « الشولحان عاروخ » وتصنيفه ، مرارا

---

٢١ ـ **المصدر نفسه** ، ص ٦٥ .

وتكرارا ، انهم لا يتناولون في كتابهم سوى المسائل المتصلة بالزمن الحاضر والمستقبل ، دون الالتفات الى الماضي . فاذا كانت اللفظة تعني حقا « عبدة الكواكب والنجوم » ، فهي ليست في محلها . لان كراكوف منذ ٣٠٠ سنة خلت (اشارة الى عام ١٥٧٨ ، عندما اخذت اضافات الرابي موزس ايسرلز (١٥٢٠ ـ ١٥٧٢) تظهر في النسخ المطبوعة من كتاب الشولحان عاروخ) لم تعرف عبدة الكواكب .

ثالثا : ان المقصود ب « عبدة الاصنام » هم المسيحيون، لان اليهود محظور عليهم تناول لحوم الحيوانات التي يذبحها المسيحيون .

رابعا : يستند الحاخامون في فتاويهم واحكامهم الى عبارات مأخوذة من الشولحان عاروخ ، حيث يدعى الغوييم في اغلب الحالات تقريبا ب « عكوم » (٢٢) .

اما الرد اليهودي على هذه الحجج فانه يبدأ باعتبار « اللفظة السرية المزعومة » مجرد نكتة اراد بها احد اليهود ايقاع اعداء السامية في حيرة وارتباك . فالمتبحر في الاداب اليهودية ـ على حد قول بلوخ وبتأكيد أثباتي من الخبراء والثقاة ـ يعرف ان لفظة « كرايست » (Christ) اليونانية لا ترد مطلقا في اي اثر عبراني . فلا يعقل ان تكون اللفظة قد استعملت لصياغة كلمة عبرانية جديدة. ثم ينتقل الى تفنيدالادلة المذكورة اعلاه كما يلي :

اولا : ان عبارة « العكوم الذي يحمل صليبا » هي من عنديات المراقب الذي راجع النص . فالطبعات الاولى للشولحان عاروخ (والمقصود بها ، حسب قول بلوخ ، هي طبعة البندقية : ١٥٧٦ وطبعة كراكوف : ١٥٩٤ ، وطبعة براغ : ١٧٠٢ وامستردام : ١٧٥٤ وفورث : ١٧٨٢) تستعمل كلمة « غوي » Goy بدلا من « عكوم » للدلالة على جميع الذين من غير اليهود . كما ان النص الاصلي الذي تحدّر منه الشولحان عاروخ (« بيت يوسف » «Beth Joseph» الذي وضعه يوسف كارو واطلق عليه تسمية « اللوح الموضوع » Schulchan Arukh) يستخدم لفظة « غوي » وليس « عكوم » . ولو رجع المتسلحون بهذه العبارة الى الطبعات

٢٢ ـ استندنا الى بلوخ في سرد هذه الادلة ، **المصدر نفسه** ، ص ٦٥ ـ ٦٦ .

القديمة التي لم تمتد اليها يد المراقبة ، لتبين لهم ان « غوييم » هي اللفظة المستعملة هناك . بناء عليه ، فان المراقبة المسيحية هي المسؤولة عن اقحام هذه اللفظة في النص ، دون ان يكلف القائمون بها انفسهم مشقة فحص المعنى والمبنى بدقة للتأكد ما اذا كان هناك من اساءة متعمدة الى غير اليهود ام لا (٢٣) .

ثانيا : ان روهلنغ وغيره من الذين نسبوا تلك الاقوال الى « الشولحان عاروخ » لم يعينوا مصدرها بالضبط . وهناك تشريعات كثيرة يرد ذكرها في هذا المصنّف ، رغم انها لم تكن شائعة في كراكوف او اي مكان اخر . كما ان هناك الكثير من الفرائض التي بطل القيام بها قبل جمع المصنّف المذكور بزمن طويل . ويجب الا يغرب عن بالنا ذلك المبدأ الصادر عن الرابي صموئيل بأن « القانون الصحيح او المعمول به هو قانون البلاد التي يقيم فيها اليهود » . مما يبطل مفعول الكثير من العادات والشعائر والقوانين التي كانت وثيقة الارتباط باقامة اليهود في وطنهم . كما يجدر بنا ان نتذكر تلك الحملة الشديدة التي شنتها الكنيسة المسيحية في اوائل عهدها ضد عبادة الاصنام . فالتلموديون لم يكونوا اقل منها غيرة على مكافحة تلك العبادات الوثنية .

ثالثا : من المعروف انه محظور على اليهودي اكل لحم الحيوان، حتى ولو كان من ذبح يهودي آخر (دون استثناء الربانيين من القاعدة) ، ما لم يكن الذبّاح حاصلا على المؤهلات الشرعية ومتمرسا في احكام الذباحة . وهناك نص شرعي في الشولحان عاروخ (الطور الثاني ، وهو يضم قوانين الاطعمة) يحظر على غير اليهودي القيام بالذبح الشعائري ، حتى ولو كان من الذين لا يعبدون الاصنام او من النزلاء المهتدين حديثا الى الدين (Sojourner Proselyte) .

رابعا : ان الذين يسوقون شتى الاتهامات ضد اليهود ويفترون على كتبهم

---

٢٣ ـ تنبغي الاشارة هنا الى اقرار المدافعين اليهود بان المقصود بـ « الاجنبي الذي يحمل صليبا » هم المسيحيون دون شك . ولا تنم العبارة الاصلية عن الحط من قدرهم . لكن الاساءة حصلت بعد اقدام المراقبين على تبديل اللفظة من « غوي » الى « عكوم » بحيث تحوّل المسيحيون الى « عبدة الاصنام والاوثان» . (**المصدر نفسه** ، ص ٦٨) .

الدينية لم يتح لهم الاطلاع على نصوصها الاصلية التي افلتت من تلاعب الرقابة وتبديلاتها. فالاحكام الربانية تميز بين «المسيحيين» و «العكوم» . لكن القحة بلغت بالمرتدّين الى حد تحريف النصوص وتزييفها . ففي الشولحان عاروخ ، مثلا ، هناك قول يأمر كل انسان يعثر على الاصنام بازالتها وتحطيمها . بينما نجد اليهودي المرتد آرون بريمان (الدكتور جوستوس) يحوّل ذلك الى ما يلي : « ان اليهودي ملزم باحراق وتحطيم الصور (في الكنيسة المسيحية) وكل ما يمت بصلة الى خدمة العبادة او جرى صنعه خصيصا للكنيسة (اي جميع الاشياء والادوات العائدة للطقوس والشعائر المسيحية) » (٢٤) . وحين يشدد الشولحان عاروخ على ان الكثير من الفرائض والاحكام والممارسات لم تعد صالحة ونافذة بالنسبة للزمن الحاضر ، نجد المفترين يمضون في استبدال كلمة « عكوم » ، حيثما وقعوا عليها ، بلفظة « مسيحي » .

وهكذا يستطرد الحاخام بلوخ في الدفاع عن الاقوال والعبارات المنسوبة الى التلمود وغيره من كتب اليهود الدينية ، دون التنصل من المضمون الاساسي ، واحيانا باللجوء الى اعلان بطلان ممارسة الكثير من الاحكام ومراعاة الفرائض التي تخطاها الزمن او ان ممارستها رهن بسكنى اليهود واقامتهم في وطن مستقل .

لكنه لا يدع الفرصة تفوته دون الاشارة الى مسؤولية الكنيسة عن المواقف التي اتخذها اليهود حيال الدين المسيحي والمؤمنين به . واذا كان اليهودي يمنع بتاتا من ان يبتني لنفسه بيتا بالقرب من كنيسة مسيحية ، فهناك منشور بابوي اصدره البابا بيوس الثاني في منتصف القرن الخامس عشر لمنع اليهود من الاقامة في جوار كاتدرائية فرانكفورت ، على ان ينتقلوا الى ناحية اخرى من المدينة . « ولطالما صعد احد المطارنة عشية احد الشعانين الى المنبر لكي يحث الناس على الانتقام لدم فاديهم من الذين قتلوه » (٢٥) فقد كان اسبوع الآلام — على حد قوله — منذ بداية القرون الوسطى تلك المناسبة المفضّلة لارتكاب المذابح ضد

---

٢٤ — **المصدر نفسه** ، ص ٧٢ .

٢٥ — راجع **المصدر نفسه** ، ص٨٠ (وقد ذكر بلوخ المرجع الذي استند اليه : **Hahn, History of the Heretics III, p. 46, (footnote 7.)**

اليهود . ثم يتحدث عن تهمة صلب المسيح التي ولّدت ردود فعل بعيدة المدى عند اليهود ، بعد كل الاضطهاد الذي قاسوه من جرائها ، فيتساءل بقوله : « هل اليهود هم الذين صلبوا المسيح ؟ وماذا لو انهم صلبوه ؟ من الذي خطر له ابدا الاقتصاص من الاغريق لانهم سمموا لسقراط ؟ » (٢٦) . ويستشهد باحد الحاخامين الذي لم يتمالك نفسه من طرح السؤال الحساس التالي على احد الثقاة المسيحيين في شؤون العقيدة :

« اذا كان صلب مخلصكم هو حقيقة من تدبير العناية الالهية منذ بدء الخليقة ، فكيف تجعلون اليهود مسؤولين عنه وتزعمون انهم ارتكبوا ذلك الفعل ، او حتى كيف تعتبرونهم مذنبين ، طالما انهم كانوا مجرد ادوات مرغمة للقدرة الالهية ؟ فاذا كانت العناية الالهية هي التي كونت افعالهم ، كيف لهم ان يعارضوها ؟ ومن جراء فعل قاموا به رغم ارادتهم لكي يتم حلول الخلاص النهائي الذي دبرته العناية الالهية ، ولاجل حادثة تنادون بنتائجها كنعمة وبركة حلت على الاجيال الماضية والحاضرة ، لم تكتفوا باستنزال الانتقام على آبائنا ، بل تريدون ايضا صب جام الغضب والنقمة على ابنائهم الى قرون مديدة ؟ لكنكم عندما رغبتم في اقناعنا باعتناق دينكم ، كنتم تتحدثون الينا عن اله المحبة الذي تصلون له ، ودعوتم الاله اليهودي بالقاسي و « اله الانتقام » . فاين هي المحبة ، واين هو الانتقام ؟ » (٢٧) .

فاذا جاز لنا اعتبار هذا السؤال مثالا بارعا للموقف الجدلي اليهودي، ينبغي علينا كذلك الا نتجاهل المسؤولية التي تقع على عاتق اليهودية التلمودية منذ ان استتبت لها السيطرة على حياة اليهود وحتى اواخر القرن الثامن عشر وقيام الثورة الفرنسية . فالمجتمع اليهودي المغلق ضمن سياج التلمود ليس من صنع العداء المسيحي لاتباع الديانة اليهودية. بل هو التجسيد المتعمد للنظرة الضيقة والانفصالية التي نظر اليهود من خلالها الى انفسهم ، فولدت عندهم الاستعلاء والانعزال وجعلتهم لا يلتفتون الى ما عداهم من الشعوب الا من مقام عليائهم وتفوقهم ، ومن

---

٢٦ ـ **المصدر نفسه** .

٢٧ ـ **المصدر نفسه** ، ص ٨١ .

خلال القناعة التي رصدوها في كتبهم الدينية عن « الصفوة » و « الشعب المختار » .

وليس هنا مجال الخوض في الاسباب والدوافع ، من دينية واجتماعية واقتصادية ، والتي اوجدت العلاقات المتأزمة بين الطرفين : المسيحي واليهودي ، طيلة قرون من الزمن . بل ان ما يعنينا تقريره هو انعكاس النظرة العدائية على كتب اليهود ومصنفاتهم الدينية ، ووقوع الكثيرين من اولئك الذين حاولوا استقصاء النظرة اليهودية في التلمود فريسة التبديل والتحريف او اسرى التقصير اللغوي والفكرة المسبقة . فالعداء موجود : في النصوص والنفوس على حد سواء . وتاريخ هذا العداء يرجع الى ازمنة بعيدة . كما انه ليس بمستغرب على الاطلاق صدور مثل تلك الاحكام الجائرة والمتعصبة ضد كتاب من طراز التلمود .

والسؤال الذي يعاودنا الان هو : ما علاقة الاهتمام العربي بالتلمود بكل ذلك ؟ وكيف نشأت النظرة السائدة في الكتابات العربية عن التلمود ؟ هل جاءت وليدة عداء ديني مماثل في طابعه للعداء الذي شهدته اوروبه ؟ ام انها تنبع من بواعث خارجة عن نطاق الدين وتعاليمه الجوهرية ؟

ان ظهور الدعوة الاسلامية كان بعد اختتام التلمود بما ينيف على قرن وربع من الزمن . ومن العبث اضاعة الوقت وهدر الجهد بحثا عن اشارة عابرة للدين الاسلامي او للمسلمين . فالفهرس الشامل لمجلدات التلمود لا يتضمن شيئا من هذا القبيل في ثبت الاسماء والمصطلحات والمفردات . نعم ، هناك اشارات متفرقة الى العرب والى نسل اسماعيل. وسوف نعرض لذلك في فصل لاحق من فصول الدراسة . لذا يجدر بنا الان الانتقال الى متابعة النظرة السائدة في الكتابات العربية منذ مائة عام تقريبا ، لكي يتسنى للقارىء تكوين فكرة وانطباع عن نوعية الاهتمام العربي بالتلمود والوقوف على الشأن الذي بلغه هذا النمط من الاهتمام المتوارث عن اوروبه .

الفصل الثالث

العرب امام « الكنز المرصود »

« وهكذا امتد هذا الميكروب الذي حملته ريح السموم الى بعض ابناء الشرق فنفثت سمومها في اجسادهم وسرت ميكروباتها في عروقهم وامتزجت بدمهم امتزاج الماء بالراح . اذ اقتفوا اثر اولئك الضالين المهيجين . فاصدر احدهم كتيب « الذبائح التلمودية » و « صراخ البري » وغيره ممن تحكّم فيهم ذاك الميكروب ، وتملكت من نفوسهم الاهواء الفاسدة . فعكّرت فطرتهم الانسانية وخرجوا عن طور التعقل البشري ... » .

(نسيم ملّول : **كتاب اسرار اليهود** ، ١٩١١ ، ص ١٩) *

---

* – ان صاحب هذا القول هو يهودي مصري ، كان يعمل في خدمة « مكتب فلسطين » الصهيوني ، ثم انضم الى عضوية حزب اللامركزية في القاهرة (١٩١٢ – ١٩١٣) . ودرج على نشر المقالات في الصحف العربية آنذاك ، محاولا الدفاع عن اليهود والتقليل من شأن النشاط الصهيوني في فلسطين سعيا وراء ابعاد الشبهات السياسية عنه وتكذيب المعلومات التي اخذت الصحافة العربية في فلسطين وخارجها تنشرها بصورة منتظمة لتقرع ناقوس الخطر . وعندما جاء ناحوم سوكولوف الى فلسطين في ربيع ١٩١٤ اجرى نسيم ملّول مع الزعيم الصهيوني « مقابلة صحفية » في القاهرة ونشرها في جريدة « المقطّم » . يقول ملّول عن كتابه « اسرار اليهود » بانه يختص بالرد على المفتريات والمزاعم التي زعمها وتقوّلها اصحابها ضد الاسرائيليين ودينهم » (ص ١٧ – ١٨) .

أ ـ « سر الدم المكتوم »

اشرنا فيما سبق الى الكيفية التي سمع بها العرب عن التلمود في اواسط القرن الماضي عن طريق تلك المقتطفات والشذرات التي قام الحاخام ابو العافية بتعريبها اثناء محاكمة دمشق . ويبدو من خلال مراجعة الكتابات العربية المنشورة حول هذا الموضوع ان النظرة الى التلمود بقيت مرتبطة على نحو وثيق بتهمة استنزاف الدم وارتكاب اليهود للذبائح التلمودية . فقد استمر هذا الارتباط قائما في الاذهان منذ ذلك الحين وحتى يومنا هذا . رغم ان التحقيقات التي سبقت المحاكمة والترجمات التي قاموا بها لبعض نصوص التلمود لم تكشف عن الصلة بين عقائد التلمود و « عادة استنزاف الدم البشري » لاجل الفطير . فالحوار الذي دار اثناء التحقيق جعل مسألة تحليل استعمال الدم البشري سرا « من اسرار الحاخامات الكبار » . وهذا جزء منه :

« س ـ من شبلي الى محمد افندي (موسى ابي العافية) : قلت انهم اخذوا الدم لاجل الفطير، مع ان الدم عند اليهود محرّم، وهو رجس ولو كان دم حيوان . فكيف هذا التناقض ؟ فسّر لنا ذلك ، ان كنت من الصادقين .

ج ـ بموجب التلمود : دمان مقبولان عنده تعالى : دم الفصح ودم الطهور (فصادق الحاخام يعقوب العنتابي على هذا التفسير) .

س ـ ان جوابك لا يظهر جليا كيف يحل استعمال الدم البشري ؟

ج ـ هذا من اسرار الحاخامات الكبار . كما ان كيفية استعمال الدم هي من اسرارهم ايضا !! » (١) .

كما يؤخذ من مصادر اخرى بان هذا الرأي في جعل « سر الدم » وقفا على كبار الحاخامين وحدهم هو من الآراء التي كانت شائعة في اوساط معينة قبل وقوع حادثة دمشق بمدة من الزمن . ففي احدى الكتابات العبرية (١٨٣٧) التي جيء على ذكرها سابقا نجد اليهودي

---

١ ـ انظر كتاب **الكنز المرصود في قواعد التلمود** ، القسم الثاني (وهو تعريب لوقائع المحاكمة عن كتاب آشيل لوران الذي مر ذكره) ، ترجمه من اللغة الفرنساوية الدكتور يوسف نصرالله (الطبعة الاولى، القاهرة ، ١٨٩٩) ، الطبعة الثانية ، بيروت ١٩٦٨ ، ص ١٤٧ .

الروسي اسحق بير لفينسون يضع القول التالي على لسان البطريرك المسيحي اثناء تحاوره مع الحاخام الاكبر حول التهمة الموجهة ضد اليهود :

– « يقال انالعادة محصورة بكبار العلماء في الدين اليهودي. ولقد قرأت في كتاب وضعه احد المسيحيين توكيدا مفاده ان تلك العادة ربما كانت محصورة باثنين او ثلاثة منهم في البلد الواحد او الاقليم ، وان هؤلاء تلقوا السر عن طريق التقليد المتوارث » (٢) .

ان هذا الرأي المنسوب الى احد المسيحيين في حوار متخيل يطالعنا من جديد في كتيب ذائع الصيت ، لقي رواجا واسعا واعيد طبعه مرارا في الشرق العربي ، منذ صدور الطبعة الاولى (بيروت ، ١٨٦٩) وحتى انعقد الاخير من القرن الماضي . فالعنوان المعرّب لهذا الكتيّب هــو « الصحيفة الرضية اللماعية في انهدام الديانة العبرية » من تأليفالحاخام « نافيطوس » المتنصر ، او كما تقول عنه المخطوطة التي يرجع تاريخهــا الى ٢٤ آذار (مارس) ١٨٩٨ : « الذي رفض المعتقد العبراني واعتنق الايمان المسيحي في السنة الثامنة والثلاثين من عمره ودخل في عيشة النسّاك راهبا قانونيا » . وهناك عنوان اخر عرف به الكتيب المذكــور تحت « اظهار سر الدم المكتوم » او « طريقة استنزاف دم الاطفال الجارية عند اليهود » (٣) بينما يقول الذين اطلعوا علىالطبعة الاولى ان هذا الكرّاس يبحث في « السر المكتوم من اليهود عن الدم الذي يسفكونه من المسيحيين واسبابه الثلاثة » (انظر : عجاج نويهض ، **المصدر السابق** ، مجلد ٢ ، ص ٢٢٤) .

وقبــل الانتقال الى الاستشهــاد بالرأي المعبر عنه في كتــاب « ناوفيطوس » ، يجدر بنا ان نتعرف الى قصة الرجل من حيث اتصالها

٢ – راجع ما يلي : J. B. Levinsohn, **Efés Dammim,** (Hebrew Original, Wilna : 1837). A Series of Conversations at Jerusalem between a Patriarch of the Greek Church and a Chief Rabbi of the Jews, Concerning the Malicious charge against the Jews of Using Christian Blood, translated from the Hebrew as a tribute to the Memory of the Martyrs of Damascus, by Dr. L. Loewe, (London, 1841, p. 112).

٣ – هكذا ورد العنوان في اعلى النص الذي نشره حبيب فارس فــي كتابه «**صراخ البري في بوق الحرية والذبائح التلمودية**» (القاهرة ، مطبعة الجامعة ، ١٨٩١) . راجع ص ٢٢٦ – ٢٢٧ .

بالكراس المذكور . لاسيما وان المصادر اليهودية العربية تشكك بوجود ناوفيطوس وتعتبر التأليف المنسوب الى هذا الاسم من وضع رجل شامي (٤) .

يقول حبيب فارس في « صراخ البري » (ص ٢٥٤) ان ناوفيطوس مولود في « اواخر جيل الثامن عشر نحو السنة ١٧٦٤ م. في بلاد المولداف » . والمولداف هي رومانيه اليوم ، او البلاد التي كانت تدعى « بغدان » على زمن العثمانيين . ثم يتابع ترجمة حياة الرجل : « وكانت ولادته من ابوين يهوديين فنبغ منذ صغر سنه بالعلوم وتعمق باللغة العبرية وطالع التوراة وكتب التلمود الى ان رقي الى درجة حاخام على الامة اليهودية » . وعندما بلغ الحاخام ناوفيطوس سن الثامنة والثلاثين ارتد عن دينه وطلب اعتناق الايمان المسيحي ، فكان له ما اراد . ولم يلبث حتى « لبس الاسكيم الرهباني في احد اديرة نوبلي (رومانيه Nauplie de Romanie) وهي بعيدة نحو اربعين كيلومترا عن قرطجنة للجهة الجنوبية». (**المصدر نفسه** ، ص ٢٥٥) . فقضى بقية حياته « في النسك والزهد بعيدا عن العالم » .

اما الكراس الذي يحمل اسم الرجل ، فقد قطع المراحل التالية منذ جرى تأليفه وطبعه باللغة المولدافية عام ١٨٠٣ : « استخرجت الى اليوناني ثم الى الايتالياني سنة ١٨٣٤ في مدينة نابولي من اقليم برومانيا في مطبعة يوحنا جاورجيوس تحت تسمية « انهدام الديانة العبرية ». واخيرا استخرجت في هذه السنين الى العربية » (١٨٦٩) . وهناك من يقول ان استخراج الكتاب الى العربية قد تم بعد ترجمته الى اليونانية (انظر : « صراخ البري » ، ص ٢٥٥) .

هنــاك مصدران فرنسيان ، على الاقل ، وردت فيهما اشارة الى الكراس المذكور دون ذكر اسم مؤلفه . فقد ذكره آشيل لوران (١٨٤٦)

---

٤ ـ انظر **المصدر نفسه** ، ص ٢٥٦ (وقد اشار مؤلف « صراخ البري » الى الشكوك اليهودية حول نسبة الكراس الى من « لا وجود له » (ناوفيطوس) بدلا من واضعه الشامي ، وذلك في معرض رده عليها ورفضه للاراء التي عبر عنها احد اليهود المصريين ـ « الافوكاتو جاكومو كاستراو » ـ في كراس نشره عام ١٨٧٣ تحت العنوان التالي : « نصيحة عدو الانسانية عن الهجو في الديانة العبرانية » .

على النحو الاتي : (٥)

«Extrait d'un opuscule dont l'original, imprimé en langue Moldave en 1803, par un ex-rabbin converti au Christianisme, Orthodoxe, et devenu moine à l'âge de trente-huit ans, a été publié en grec en 1834, à Napoli de Romanie, 3e édition, Chez Giovanni de Georgio, traducteur de langue Moldave, et sous le titre de **Ruine de la Religion hébraïque»**

ومــن المرجع ايضـــا ان الشفالييه غوغينو دي موسو (١٨٠٥ – ١٨٦٧) جاء على ذكر الكراس في كتابه الذي ترجم الى عدة لغات واثار ضجة عند صدوره : « اليهودي واليهودية وتهود الشعوب النصرانية » (٦) ، باريس ١٨٦٩ (وليس ١٨٧٣، كما ورد في « صراخ البري » ، ص ٢٥٥).

ويبدو ان الصحافيالفرنسي ادوارد درومون، مؤلفكتاب « فرنسه اليهودية » الذي اعيد طبعه اربع مرات متوالية عام ١٨٨٦ ، ذكر هـــذا الكراس في معرض حديثه عن مصير الكتب التي تدين اليهود فيبادرون الى اخفائها من عالم الوجود . فقد كتب درومون يقول : (٧)

---

٥ – Cf. Albert Monniot, **Le Crime Rituel Chez Les Juifs**, Préface par Ed. Drumont, (Paris, 1914), p. 104.

٦ – Chevalier Gougenot des Mousseaux, **Le Juif, le Judaïsme et la Judaïsation des peuples Chrétiens**, Paris, 1869, 2e éd. 1886.

وقد جاء في كتاب نورمان كوهن عن « خرافة المؤامرة اليهودية على العالم وبروتوكولات حكماء صهيون » ما يلي : « ان كتابه (دي موسو) كان سيصبح الكتاب المقدس لمعاداة السامية الحديثة ... فالمؤلف على اقتناع بان العالم آخذ بالسقوط في قبضة جماعـــة سرية من عبدة الشيطان ، الذين يدعوهم باليهود القبّاليين ... (اما) قتل الاطفال المسيحيين فانه يتيح لليهود بنوع خاص اكتساب قوى سحرية . وهذا يؤلف جزءا من القبّالة » .

ومما تجدر الاشارة اليه في هذا الصدد هو ان الكتاب المذكور قد ظهر عندما كان الصراع المرير على اشده بين الماسونية والكنيسة الكاثوليكية ، عشية انعقاد المجمع الفاتيكاني عام ١٨٧٠ .

انظر :

Norman Cohn, **Warrant for Genocide**, The Myth of the Jewish World-conspiracy and the Protocols of the Elders of Zion, (London : 1967, pp. 41-45).

٧ – انظر Monniot ، **المصدر السابق** ، ص ٣٠٩ – ٣١٠ .

«Rien n'est plus singulier que la destinée de ce livre, même pour ceux qui connaissent avec quel soin les juifs font disparaître tout ce qui peut éclairer l'opinion sur leur compte. Publié d'abord en 1803 en langue moldave, il fut traduit en grec moderne par Jean de Giorgio, et en arabe par les Orientaux, qui, victimes séculaires de juifs s'intéressent à la question sémitique beaucoup plus que nous ne le supposons. Réimprimé à maintes reprises en Roumanie, à Constantinople et dans plusieurs villes d'Orient, il a toujours disparu...»

كما نقرأ في المخطوطة المنقولة عن الطبعة العربية الاولى للكراس (١٨٦٩) التنبيه الآتي نصه : « اعلم ايها القارىء العزيز ان هذا الكتاب نادر الوجود جدا ، ولئن كان قد طبع مرات كثيرة ، وذلك لان اليهود يغتاظون منه جدا ويبذلون كل جهدهم وجدّهم لكيما يبيدوه عن وجه الارض » (ص ٥) .

فلا بد من الاعتراف بصعوبة التحقق من نسبة الكراس الى حاخام سابق ترك دينه وتنصّر . ان المصادر التي اوردت ذكر الكراس ــ المصادر الفرنسية منها ــ اغفلت اسم المؤلف ، وربما اعتبرته نكرة مجهولة * . ويقول مونيو (**المصدر نفسه**، ص١٠٤) ان اغفال الاسم يعود الى اعتبارهم اياه بمثابة « نكرة » ، مما يؤدي بالتالي الى التقليل من شأن كل كتاب

---

* ــ ان معنى كلمة Neophyte في القاموس يؤكد انها لا تدل على اسم علم . فقد جاء في « المورد » ما يلي :

١ ــ المعتنق الجديد (لدين ما)

٢ ــ أ : كاهن كاثوليكي تمت سيامته حديثا

ب : المبتدىء في الرهبنة (a novice)

٣ ــ المبتدىء (في فن ما) .

كما نقع على المعاني اياها في المعاجم الاجنبية ، اذ نقرأ في **The American College Dictionary** ، مثلا، بان اللفظة تعني ما يلي:

١ ــ الوثني او الهرطوقي الداخل في دين جديد

٢ ــ الداخل في سر المعمودية (بالنسبة الى الكنيسة الاولى)

٣ ــ المبتدىء في الرهبنة (Novice) لدى الكنيسة الكاثوليكية

٤ ــ المبتدىء .

وفي اليونانية Néophytos (نيوفيطوس) تعني المزروع او المغروس حديثا !

مجهول المؤلف ! ثم يتابع قـوله : « واغلب الظـن ان اسم ناوفيطوس (Néophyte) هو من الاسماء الشائعة في بلاد اليونان » . فهل يكـون المؤلف « المجهول » هو نفسه ذلك الرجل المسيحي الذي جيء على ذكره في المحاورة التي اجراها لفينسون عام ١٨٣٧ على لسان احد البطاركة في الكنيسة اليونانية وكبير حاخامي اليهود في مدينـة القدس ؟ ان كراسة ناوفيطوس تتضمن اشارة صريحة الى « سر الدم المكتوم » بمعنى كونـه وقفا على النخبة من كبار الحاخامين . فهي تقول :

« ليعلم ان هذا السر لا يعلمه الا الرؤساء والحاخامات والكتبة والفريسيون المعروفـون باسم خاسيدوم (Chassidim) وهؤلاء يكتمونه في اخفى طيات صدورهم عن سواهم مـن اليهود ومن كل بني الانسانية . وهم ذواتهم لا يستلمه احد منهم الا بعد الايمان المغلظة بحفظه مكتومـا كل الكتمان حتى ولو كان فوق رؤوسهم السيف وتحت اقدامهم النطع » (٨) .

وفي المخطوطة التي نقلت عن طبعة ١٨٦٩ نقرأ كلاما مماثلا :

« ولكن قبل كل شيء يلزم ان يعرف : ان سر الدم الذي هو هذا ليس معلوما عند اليهود جميعهم بل هو معروف عنـد الربيين والحاخامات والكتبة والفريسيون فقط الذين يسمون عندهم « خاسدم » . وهؤلاء يحفظون السر المذكور تحـت الكتمان الكلي » (ص ٧) .

ماذا يمكننا ان نستنتج من كل ما تقدم ؟ لنبدأ ببعض الملاحظات عن الكراس نفسه .

اولا ـ هناك كراس يحمـل اسمين : تارة « سر الدم المكتوم » وطـورا « انهدام الديانة العبرانية » . فالاسم الثاني يدل على العنـوان المعرّب للطبعة التي « استخرجت في هذه السنين (١٨٦٩) الى العربية » . بينما يشير الاسم الاول الى نسخة الكتاب التي نشرها حبيب فارس (١٨٩١) ، وهي تذكر ان المترجم يدعى « تومـاس بنجادي البغدادي » .

ثانيا ـ يبدو ان الكراس المذكور كان موجودا في نسخ مختلفة. فالنسخة التـي اعتمدهـا حبيب فارس في « صراخ البري » تختلـف

---

٨ ـ انظر « صراخ البري » ، **المصدر السابق** ، ص ٢٣١ ـ ٢٣٢ .

بعض الشيء عن طبعة عام ١٨٦٩ . وقد تحدث عن كيفيةحصوله عليها بقوله :

« كان هذا الكتاب موجودا في ادراج احدى المكاتب الكبرى القديمة بمدينة تونس الخضراء ، مطويا في مطاوي الستر والخفا . فلما وقعت حادثة الشام في هذه الايام (يقصد حادث اختفاء الطفل هنري عبد النور الذي انتشلت جثته من بئر ، ١٨٩٠) وكثر تحدث الخاص والعام فيمسألة استنزاف الدم الجارية طريقته عند اليهود وتساءل الناس عن هذه الطريقة واسرارها واسبابها ، فبعث ذلك احد اصحاب الغيرة على الحقائق وانصار الانسانية فسعى في الحصول على هذا الكتاب وامكنه ذلك . . . » (**المصدر نفسه** ، ص ٢٢٧) .

فمن المؤكد وجود الكراس في اكثر من صيغة وطبعة . حتى ان صاحب « صراخ البري » يشير الى هذا الامر قائلا : « وقد طالعنا النسخة الموجودة بيدنا فوجدناها الا في بعض اشياء غير جوهرية مطابقة للنسخ التي وردت الينا من جهات مختلفة : **بعضها خط يد وبعضها طبع حجر** ، وهي تعلن اسرار استنزاف الدم عند الامة اليهودية » (ص ٢٢٥) .

ثالثا ـ ان « الكراس الاصلي » خضع للتعديل والتبديل واضيفت اليه بعض التفسيرات والاجتهادات التي تلائم البيئة العربية. فالمعروف ان التهمة المنسوبة الى اليهود هي قيامهم باستنزاف الدماء من عروق الاطفال المسيحيين . والشرق الاسلامي لم يشهد طيلة القرون شيئا من هذا القبيل ، ولم يحدث على الاطلاق ان المسلمين الصقوا مثل تلك التهمة باليهود المقيمين بينهم . غير ان النص الذي نشره حبيب فارس يحوي اضافاتمعينة على لسان «ناوفيطوس» الخالد الذكر . فهو يقول في معرض وصفه للبغض الذي يكنه اليهود لسائر الامم ، ولا يقف بهمعند المسيحيين وحدهم ، ما يلي :

« وفي مذهبهم انه اذا لم يمكن الحصول على الدم المسيحي فدم المسلم يقوم مقامه . واما دم الوثني فلا رغبة لهم فيه ويؤثرون الدم المسيحي . . . وحيث ان الديانة الاسلامية تعتبر المسيح عيسى روح الله فلذلك لا تروق لليهود بل هي

في الدرجة الثانية في الكراهة لديهم بعد الديانة المسيحية».
(**المصدر نفسه** ، ص ٢٤٠) .

ثم يستطرد في اجتهاداته حول هذه المسألة فيجعل كره المسلمين لليهود منوطا باحلال المسلم محل المسيحي في عملية استنزاف الدم ، متى عزّ على اليهود العثور على دم مسيحي . فيقول :

« وليس المسيحيون يبغضون اليهود فقط بل ان المسلمين يكرهونهم ايضا شر الكره ، وذلك لان اليهود اذا عزّ عليهم الحصول على الدم المسيحي وامكنهم الحصول على مسلم يستنزفون دمه ، لا يقصّرون لانهم يعتقدون ان عددا كثيرا من المسيحيين دخلوا في الديانة الاسلامية عند ظهورها ، ولذلك فالدم المسلم ممزوجبالدم المسيحي في معتقدهم هذا. عدا ما يلذ لهم من دم المسلم القائل كالمسيحي بظهور المسيح بن مريم روح الله » (ص ٢٤٧) .

بينما لا نجد اثرا لهذه التخريجات البارعة في المخطوطة المنقولة عن طبعة ١٨٦٩ . ولا يخفى ما هو القصد من وراء تلك الزيادات التي لم تدر بخلد ناوفيطوس على الاطلاق . وعلاوة على ما تقدم ، فان مخطوطة « الصحيفة الرضية اللماعية في انهدام الديانة العبرانية » تتضمن الملاحظة التالية في اسفل الفهرس : « قد نظرنا بفحص هذه الكراسة فما وجدنا شيء يمنع طبعها » (هكذا). هل هي مجرد اضافة من عند الناسخ ؟ ام ان الامر ابعد من ذلك، واشبهبالموافقةالتي يمنحها الرؤساء الروحيون (Imprimatur) ?

رابعا ــ اذا كانت الكراسة حقا من تأليف حاخام « رفض المعتقد العبراني واعتنق الدين المسيحي » ، فانها لا تشذ ابدا عن التقليد المعهود لدى السواد الاعظم من المرتدين اليهود بنفي كل صلة ، قريبة او بعيدة، بين تعاليم التلمود وتهمةاستنزاف الدمالمسيحي. ولو كان التلمود يحوي شيئا من ذلك ، لما تردد ناوفيطوس لحظة واحدة في التشهير به والكشف عن اسراره الدفينة . فالملاحظ ، مثلا ، ان واضع الكراسة يبحث عن الاسباب التي من اجلها يسفك العبرانيون دم المسيحيين . وهو قد علل ذلك في مستهل «الرأس الاول » بقوله (ص ٥ ــ ٦) :

« ان علماء كثيرين قد ألفوا مصنفات مختلفة مبرهنة من

الكتب المقدسة ... عن بعض الاضاليل والارتقات المتمسكة بها العبرانيين (كذا) كما كتب آباء كنيستنا المقدسة وغيرهم من الربيين حاخاماتاليهود الذين قد رفضوا الديانةالعبرانية واعتنقوا الايمان بالمسيح واقتبلوا المعمودية المقدسة . غير اني ما وجدت ولا واحدا من هؤلاء موردا في تأليفه عبارة ما عن ذلك السر الذياليهود اعداء الانسانيةوالمسيحية معا يحفظونه فيما بينهم . واذا صودفت في احدى مصنفاتهم جملة ما عن ذلك فقد جاؤوا بها خلوا من ايضاح . بل اكتفوا بقولهم ان اليهود يقتلون المسيحيين ويأخذون دماهم » .

خامسا : تتضمن كل من الكراستين تشنيعات وسخافات ، اين منها تلك الترهات او الخرافات التي يقع عليها قارىء التلمود . ففي المخطوطة الاولى ، مثلا ، نجد التعليق التالي على قول موسى في سفر التثنية ٢٨ : ٣٥ (« يضربك الرب بقرح خبيث علىالركبتين وعلى الساقين حتى لا تستطيع الشفاء من اسفل قدمك الى قمة رأسك ») : ـ « فالان نحن نشاهد ان هذه اللعنات كلها قد كملت على اليهود . لان العبرانيين الذين في اوروبه غالبهم مبتلون بالجرب والذين في آسيه اكثرهم قرعان واولئك الذين في افريقيه مقروحون بارجلهم جدا والذين هم في اميركه يتكبدون رخاوة الاعين اي ان اعينهم هادلة دماعة وهم بشعون في صورهم وبلبلة في عقولهم » (ص ١٠) .

وهنا لا يسعنا الا التساؤل : اذا كان اليهود على هذه الصورة الملعونة ، فانهم يحملون في اجسادهم ونفوسهم بذور خرابهم ، ولا حاجة عند ذاك الى اضاعة الوقت في الكتابة عن « انهدام الديانة العبرية » (٩) .

---

٩ ـ ربما تردد القارىء في اصدار حكمه القاسي على مثل هذه السخافات التي ترجع الى اكثر من مائة عام للوراء . وخصوصا متى انصرف الى الاطلاع على مثيلاتها او ما هو اسخف منها بكثير في كتابات المعاصرين، حيث يعمد احد الذين كتبوا عن «الصهيونية العالمية وارض الميعاد» (من تأليف على امام عطية ، القاهرة ١٩٦٣ ،

(التتمة على الصفحة التالية)

لكن الحاخام ناوفيطوس يأبى على نفسه التنكر لاصله الى هذا الحد ، فيبادر كالعطار الى اصلاح ما افسده « الدهر » . ويرسم لنا صورة مشرقة لليهود في النص المطبوع بكتاب « صراخ البري » . اذ يقول :

« وطالما قرأت في كتابات بعض كتّاب المسيحيين والمسلمين وغيرهم عن ذمّ اليهود وعدم قابليتهم التنور بانوار التمدن . الا اني انكر على هؤلاء الكتاب الاصابة . فان اليهود وان كانوا ذهبوا شهداء خداع الحاخامات ، فهم اصحاب مدارك سامية تندر في رؤوس كثير من الامم . وهم في مذهبي اقبل الامم للمدنية ولقبول المعارف . الا انهم يحتاجون الى وقت اطول » (ص ٢٤٢) .

المسألة ، اذن ، هي مسألة وقت . وما على المخلصين سوى توجيه الجهود لتخليص اليهود من براثن الحاخامين وتحريرهم من نير الربانيين ! بقي علينا ان نعبّر عن استغرابنا ودهشتنا لاقدام اليهود على اتلاف مثل هذه الكراريس التي تعود عليهم وحدهم بالنفع وتغمرهم بفيض من مخزونها وكنوزها الدعائية .

لقد اطلنا الوقوف عند هذه الكراسة دون ان نظفر بكنوز التلمود المرصودة ، فعرفنا ان « سر الدم » لا يدركه الا الاخيار من الحاخامين . ولذا نعود الان الى استئناف رحلتنا في مجاهل الكتابات التلمودية لاستكشاف مواقعها ومعالمها .

ص ٢٢٦) ليتحفنا بشيء لم يفطن اليه احد بعد . فقد كتب تحت العنوان الفرعي « القردة اصلا هم اليهود من بني اسرائيل » لكي يقلب مفاهيم العلم رأسا على عقب : « اني اخالف « داروين » الذي يقول ان اصل الانسان قرد ، فأقول ان القرد الشبيه بالانسان من سلالة اليهود الذين مسخهم الله لما نسوا ما ذكروا به من نعم ، فان تاريخهم حافل منذ القدم بالخيانة والغدر والكفر ونسيان ما انعم الله به عليهم ... » . ارأيت ايها القارىء كيف يؤمّن التقليد استمراره بنفسه فيستنبط من عندياته سنّة خاصة لسياق التطور واحياء ناموس الرجعة ! ؟

ب ـ « صراخ البري » و « الذبائح التلمودية »

« اما نحن فقد درسنا هذه المسألة منذ بضع سنين وقابلنا بين ما وقفنا عليه من الادلة التي تثبت التهمة التي يتهم بها الاسرائيليون وبين الادلة التي تنفيها ، فوجدنا ان الادلة التي تنفيها اقوى كثيرا من التي تثبتها . ولذلك اقتنعنا ان التهمة باطلة ، لاسيما وانها غير محللة في كتبهم الدينية مطلقا » .

(من جواب مجلة **المقتطف**، الجزء العاشر والسنة الرابعة عشرة ، ص ٦٨٨ ، على رسالة بعث بها سليم زاكي كوهين من بيروت) .

ربما كان حبيب فارس ، الصحافي اللبناني الاصل ، ومنشىء جريدة « صدى الشرق » السياسية (صدرت في القاهرة ، ربيع ١٨٩١ ، واستمرت حتى منتصف عام ١٨٩٢) من اوائل الذين اهتموا بقضية « الذبائح التلمودية » والكشف عن بعض تعاليم التلمود . فقد سارع الرجل منذ مطلع سنة ١٨٩٠ الى ملاحقة اخبار حادثة معينة وقعت في دمشق : اذ اختفى طفل اسمه هنري عبدالنور (من طائفة الارمن الكاثوليك) وهو في السادسة من العمر ، ثم عثر على جثته في بئر « عند فوهة حارة اليهود». مما ايقظ الشبهات القديمة واعاد الى الذاكرة حادثة مماثلة يرجع تاريخها الى ٥٠ سنة خلت .

اما حبيب فارس فانه جند قلمه للدفاع عن الرأي القائل بان في الامر جناية لسفك الدم ، ذهب ضحيتها الطفل البريء . فكتب مقالا عنيف اللهجة تحت عنوان « صراخ البري في بوق الحرية » ونشره في جريدة « المحروسة » بتاريخ ١٣ ايار (مايو) ١٨٩٠ . ثم اصدر عام ١٨٩١ كتابا يضم بين دفتيه مجموعة مقالات وتعليقات، ومقتطفات من التلمود ، في ثلاثة اجزاء كاملة ، وتحت العنوان التالي : **« صراخ البري في بوق الحرية والذبائح التلمودية »** (مطبعة الجامعة ، مصر ، ١٨٩١) (١٠) .

---

١٠ ــ يبدو ان اجزاء هذا الكتاب صدرت بصورة مستقلة قبل ان يتم جمعها في مجلد واحد . فالجزء الاول ، مثلا ، صدر في القاهرة

(التتمة على الصفحة التالية)

ويؤخذ من محتويات هذا الكتاب ان احياء تهمة استنزاف الدم اعقبته مساجلات ومناظرات على صفحات الجرائد العربية والاجنبية في مصر بين القائلين بصحة التهمة وثبوتها وبين المدافعين عن اليهود والمطالبين بتأليف لجنة خاصة للنظر في كتاب التلمود . حتى يخيل لمن يتابع القضية ان الانقسام الى معسكرين في الرأي قد جاء مطابقا تقريبا لتوزع الولاء السياسي لدى الصحف حينذاك بين مؤيدة للاحتلال البريطاني او موالية للنفوذ الفرنسي او مشايعة لتركيه . على اننا لا نريد الخوض في الموضوع من هذه الزاوية ، رغم توافر الادلة على استقطاب الآراء حول ولادات سياسية « ومناطق نفوذ » معينة .

فلنتساءل اولا عن موقف اليهود في مصر والشام من التهمة الموجهة لهم بعد انقضاء خمسين عاما على حادثة الاب توما الكبوشي في دمشق . كما ان الانصاف يقضي علينا بالاعتراف لصاحب « صراخ البري » بالفضل في افساح صفحات كتابه امام الردود والرسائل التي بعث بها اليهود الى ادارات الصحف في كل من القاهرة والاسكندرية وبيروت .

اولا : يقول فارس ، بناء على معلومات تلقاها من دمشق ، ان الحاخامات واعيان الطائفة الاسرائيلية تجمهروا غداة شيوع الاتهام « بعد ان أكثروا اللغط وانطلقوا الى الوالي يتهمون عنده النصارى بتعمد

بتاريخ ١٥ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٨٩٠ . ومما تجدر الاشارة اليه في هذا الصدد هو تلك الطبعة التي صدرت عام ١٩٦٢ في سلسلة « كتب قومية » تحت عنوان **« الذبائح البشرية التلمودية »** (١٤٥ صفحة) . فالغلاف ينبئنا بان هذا الكتاب هو من « تحقيق وشرح وتعليق » عبد المعاطي جلال ، ومراجعة عبد الرحيم سرور . بينما تعترف المقدمة بكون المؤلف الحقيقي هو حبيب فارس بالذات . فما هي الغاية اذن من « التحقيق والشرح والتعليق » ؟ يقول كاتب المقدمة بوجود جزء ثان لهذه « الوثيقة » ، (والظاهر انه لم يطلع على المجلد الذي يضم الاجزاء الثلاثة كاملة) . ثم يقرر ما يلي : « ربما لن نعثر عليه لان اليهود ، كما علمت من اكثر من مصدر ، يجدون في البحث عن كل كتاب يسرد جرائمهم فيحرقونه بعد ان يشتروه من ناشره باثمان مرتفعة ... وقد نجت هذه الوثيقة التي بين ايدينا من الاتلاف او الاختفاء لانها كانت محفوظة عند احد حفدة كاتبها » (ص ٥) . فتأمل كيف يتحول الكتاب المطبوع الى مخطوطة تحتاج التحقيق والشرح والتعليق !

الهيـــاج واتخاذه ذريعـــة للتوصل الى احتلال الاجنبـــي للبلاد »
(ص ٤٥-٤٦) ثم يرد على ذلك بقوله : ان احد اليهود الدمشقيين،
وهو مائير المورلي صاحب الحانوت الكائن بالقرب من منزل الغلام
المفقود ، « اراد ان يلقي التهمة على احد الضباط المسلمين ليثـــير
الفتنة بينهم وبين النصارى ، فتنسب الحكومة حركاتهم الى ارادة
تسبب الاحتلال الاجنبي في البلاد ـ كما سار بذلك بعض القابضين
على زمام السياسة جماعة الحاخامات » (ص ٤٧) . وواضح ان
هذا الاتهام المتبادل بين الطرفين لا علاقة له بالتلمود !

ثانيا : حاول مدير المدرسة اليهودية في دمشق (كوهين) توريط الرهبان الكبوشيين في القضية . فبعث برسالتين الى المجلة التي تصدر عن جمعيـــة الاليانس الاسرائيلية العاليـــة في باريس (الربائـــد الاسرائيلية Archives Israélites) ، واتهم فيهما الاباء الكبوشيين باقتياد تلامذة من المدرسة اليهودية لكي يجري استنطاقهم عـــن مصير ومكان « الغلام الذي اخذته اليهود » وحملهم على البوح بسر القبو الذي خبأه فيه اعيانهم * . بينما يرد عليه صاحب « صراخ البري » نافيا وجود احد من الرهبان الكبوشيين فـــي دمشق ، ومذكرا اياه بحادثة الاب توما الكبوشي التي « تقشعرّ لها الابدان وتنقبض لها الصدور » . (ص ٥٣ ـ ٥٤) .

ثالثا : قام عدد من يهود بيروت والاسكندرية والقاهرة بكتابة الرسائـــل والردود لدفع التهمة عن يهود دمشق والاستشهاد بآراء مسيحية تؤكد ان حادثة البادري توما « عارية عن كل صحة » . كما اشاروا الى موقف الكرسي البابوي من التهمة حيث ان « البابا اينو شنته الرابع (Innocent IV) حرّم في سنة ١٢٤٧ القائلين بقتل الاطفال بدعوى ان في شريعة اليهود ما يؤيد ذلك » (**المصدر نفسه** ، ص ١٢٤) . وعمدوا الى تذكير المسيحيين الذين اصروا على صحـــة التهمة ، بقولهم : « ان البابا الحالي تفادى من جرح حاسات الشعب الاسرائيلي » . فلماذا يتمادى المتحاملون في غيهم وبهتانهم ؟

---

* ـ بينما كتب احد اليهود في الاسكندرية الى صحيفة « المقطّم » (عدد ٣٩١ ، عام ١٨٩٠) يقول : « ان الغلام مات غريقا لان الذين يموتون في آبار سوريه كثار . لكثرة آبارها المكشوفة التي يخشى منها على الكبار ، فكيف بابن ست سنين » !

على ان هذه الاشارة الاخيرة الى موقف البابا الحالي (ليو الثالث عشر من ١٨٧٨ الى ١٩٠٣) تنقلنا الى احد المصادر الفرنسية التي استقى منها صاحب « صراخ البري » الكثير من معلوماته وآرائه . ففي عام ١٨٨٩ اصدر الاب هنري ديبورت كتابه الشهير بعنوان « سر الدم عند اليهود منذ القدم » (١١) ويبدو انه كتب فيما بعد يقول بان « سر الدم » نال موافقة البابا واستحسانه . مما حدا بحاخام لندن الاكبر الى مطالبة اسقف وستمنستر بتوجيه سؤال للفاتيكان حول الموضوع . فجاء جواب الكاردينال رامبولا ، سكرتير الدولة ، بان قداسته اكتفى بارسال كتاب للمؤلف يشكره فيه على النسخة التي تسلمها من « سر الدم » ويمنحه البركة الرسولية ، دون ان يهدف من وراء ذلك الى « جرح حساسيات الشعب اليهودي » . لكن حبيب فارس عمد الى نقل الرسالة عن كتاب ديبورت ، مثلما اقتبس عنه الكثير من معلوماته في « صراخ البري » . وربما اخذ ايضا عن ديبورت القول المنسوب الى « كتاب المشنى » (Mishna) « بان دم ولد غير يهودي يكون مقبولا عند الله باكثر من دم خروف الفصح » (**المصدر نفسه** ، ص ١٣٥) . كما لجأ الى تعداد الجرائد الفرنسية التي ذكرت حادثة هنري عبد النور ، ومنها « لافره فرانس » ، و « الاونيفر » و « نوفاليست داليون » !

كل هذا يوحي لنا بدخول بعض الاوساط الفرنسية التي اشتهرت

---

١١ **Henri Desportes, Le Mystère du Sang Chez les Juifs de tous les temps, Paris, 1889, (Préface d'Edouard Drumont), (2e éd., 1890 : Bibliothèque Antisémitique).**

وللاب ديبورت كتابات اخرى ، منها :

(a) **Tué par les Juifs - histoire d'un meurtre rituel, (Paris, 1890, Préface d'Eouard Drumont),**

(b) **Le Juif franc - maçon, Paris, 1890).**

ويقول حبيب فارس ان ديبورت جاء على ذكر حادثة هنري عبدالنور في كراسته التي عنوانها « قتيل اليهود » (ص ١٩٩ من كتاب « صراخ البري ») . فالمرجع ايضا ان فارس اقتبس الكثير عن كتاب « سر الدم » ، وخصوصا في الفصل الذي عنوانه « سفك الدم منذ الاعصر الغابرة » (**المصدر نفسه** ، ص ٢٠٢ — ٢١٦ و ٢٦٣ — ٣٥٠) .

بعدائها لليهود طرفا في الجدل القائم حول حادثة دمشق الثانية . بينما نلاحظ ان الصحافة العربية انقسمت آنذاك تبعا لموالاة القائمين عليها : فالصحف التي وقفت مع الاحتلال البريطاني او اعربت عن اعجابها الشديد بالثقافة الانجلو سكسونية كانت تميل الى نفي التهمة عن اليهود ، ومنها «المقطم» و « المقتطف » و « الفار دالكسندري » (Phare D'Alexandrie) و « الاجيبشان غازيت » (Egyptian Gazette) على سبيل المثال لا الحصر . بينما نجد جريدة « البشير » في بيروت و « المحروسة » و « الفلاح » و « الراوي » في مصر تنشر المقالاتالتي تندد باليهود وتعبّر عن اشمئزاز المستنكرين للذبائح التلمودية .

وحين رد اصحاب « المقطم » و « المقتطف » على رسالة جاءت من بيروت تستفتي الرأي بشأن « سفك الدم عند الاسرائيليين » بقولهم ان الادلة التي تنفي تلك المسألة هي اقوى كثيرا من الادلة الثبوتية ، وان اقتناعهم يشير الى بطلان التهمة « لا سيما وانها غير محللة في كتبهم الدينية مطلقا » ـ انطلق صاحب « صراخ البري » للرد على « العالمين الفيلسوفين » (يقصد بهما يعقوب صرّوف وفارس نمر) مؤكدا ان التهمة تستند على حقائق بينما تستند اقوالالذين ينفونها عناليهود الىالاوهام. فهو يكتب ما يلي :

« واما قوله بان القتل مخالف لشريعتهم فانما يعني بالشريعة كتاب العهد القديم (التوراة) الذي هو معكتاب العهد الجديد اساس لشريعة النصارى ايضا ، لا كتاب التلمود . ... واين تلك الادلة الكثيرة التي صححها المقتطف لا نقول محافظة على مشتركيه الكرام من اليهود » ، بل لغاية ربما اعتقدها حميدة والله اعلم بما في القلوب». (**المصدر نفسه** ، ص ١٣٠) .

ولا يكتفي حبيب فارس بالغمز من مواقف الذين لا يجارونه الرأي في اثبات التهمة ، بل يستشهد بما كتبه مارتن لوثر سنة ١٥٤٣ « عن اليهود واكاذيبهم » ودعا فيه الى احراق معابدهم وتخريب منازلهم وحرمانهم من كتب صلواتهم وتلمودهم الملأى بالعبادات الوثنية والاكاذيب والشتائم والتجديف ، مثلما نادى بوجوب منع الحاخامين تحت طائلة التهديد بالموت من نشر تعاليمهم بين اليهود ، وحظر السفر والتنقل عليهم

وايقاف المراباة ومصادرة اموالهم (١٢) . ثم يحاول استدراج اصحاب « المقطم » و « المقتطف » الى امعان النظر في اقوال لوثر (الذي يسميه « المعلم لوتاروس ») ملمحا الى اعتناقهم للمذهب البروتستانتي : « ونظن بان العالمين الفيلسوفين ينقادان لاقوامه . كيف لا وهما قد تبعا تعاليمه اعتقادا بصحتها » . (ص ٨٩) . ويتساءل بقوله : « فلماذا كتب لوتاروس ذلك عن اليهود ولماذا طلب منعهم عن تلاوة تلمودهم اذا لم يكن متضمنا شيئا منكرا ؟ » . (ص ٩٠) .

بيد ان هذا « الشيء المنكر » الذي يتضمنه التلمود كان بين المسائل التي اثارها اليهود انفسهم في معرض الرد على الذين اتهموهم بارتكاب جرائم استنزاف الدم المسيحي . فقد نشرت جريدة « لسان الحال » الصادرة في بيروت رسالة بتوقيع سليم زاكي كوهين يقول فيها ما يلي :

« اني بلسان معشر قومي الاسرائيليين القاطنين في البلاد العثمانية والتابعين للواء الهلال الرفيع الشأن والعزيز الاركان ارفع صوتي الضعيف الى مجمع جرائدنا العثمانية الوطنية والصادقة في خدمة الانسانية والمنزهة عن التعصبات الدينية راجيا منها ما يأتي :

« انه لمن الامور التي لا يختلف فيها اثنان ان حكومة اي بلد كانت اذا لمحت ان من رعيتها الامناء شعبا (هب انه لا يعترف بالذات الالهية ولا « بلا تقتل » احدى الوصايا العشر المنزلة على قلب موسى الكليم) يضحّي الضحايا البشرية قياما بمعتقداته الدينية ، تتخذ هذه الحكومة على ظني نحو هذا الشعب الضال كل الوسائل الفعالة لرده الى سبيل الهدى وردعه عن اعماله الفظيعة . اما بانارة عقله بمصباح الحق الساطع واما بالقوة الجبرية التي من شأنها ان تكفّه عن هذا العمل الشمائز .

« فبناء على ما تقدم ودفعا للاوهام السائدة في هذه الايام وطمعا خصوصا باظهار الحقيقة التي يرتاب فيها بعض مواطنينا (ولا اخشى لومة لائم ان قلت السواد الاعظم منهم) اتزلّف الى حكومتنا السنيّة ، ايّد الله على ذرى المجد دعائمها واقام

١٢ — انظر Marcus ، **المصدر السابق** ، ص ١٦٧ — ١٦٨ :
«Concerning the Jews and Their Lies (1543).

في سبيل الحق معالمها ، زيادة التدقيق في البحث عما يتحامل به على الملّة الموسوية في كل عام من الترهات والاضاليل التي لا تنطبق على صحيح الافهام .

« نعم لا ننكر على حكومتنا السنيّة حفظها الله انها دققت في غويص هذه المسألة فيما مضى ، واظهرت ابان الحوادث ما كان وحده كافيا لانارة الابصار ودحض ما يلحق بالثأر والعار . ولكنني ارجو بلسان حال جريدتكم الغراء من باب الخدم البشرية والاخذ بناصر الحقيقة المخفية ، علاوة عما اظهره اولياء امورنا الكرام سابقا **تعيين لجنة من قوم افاضل لا يشغلهم عن اتباع الحقيقة شاغل للبحث وامعان النظر في كتب هذه الملّة المنكودة الحظ وفي تلمودهم ، اي كتاب شرح شرائعهم الذي هو اشهر من نار على علم لدى من تفمّق في الديانة العبرانية** علّها تلمح رمزا في هذه الكتب الى ما يثبت او ينفي هذه التهمة التي ما انزل الله مثلها على قلب بشر . حتى اذا كان ذلك كذلك تتحرى الحكومة السنية الساهرة على راحةالرعية نسخ وابطالهذه العقيدة ، رضيالاسرائيليون ام غضبوا ليكونوا على هدى في القرن التاسع عشر وهو آية التمدن ونموذج التقدم . واذا لم تر اللجنة في كتبهم الا كل ما يدعو النفس الى الوقاية من الارجاس والمحافظة على النواميس الادبية تظهر الحقيقة لدى ذي عينين وتكفي رعية الدولة العلية الامناء مؤونة الذل والعذاب برفع الشك والارتياب .

« وعسى ان تتمكن اللجنة من اقناع زملائها وانصارها بان الملّة الموسوية وهياول ملّة ظهرت للعالم بحلل عقيدة الوحدة الربانية فأرشدت كثيرين الى الاعتراف بوجود العزة الصمدانية التي تنهي عن سفك الدم البشري ، تجلّ مقاما عن هذه المحظورات وتستنكف من هذه المعتقدات . والله يضل من يشاء ويرشد من يشاء . انه الرب الكريم . اقبلوا مع تشكراتي السابقة عبارة احتراماتي الفائقة » (١٣) .

---

١٣ ــ هكذا اوردها صاحب « صراخ البري » بنصها الكامل ، انظر **المصدر نفسه** ، ص ٢١٧ ــ ٢١٩ .

ولقد نقلنا هذه الرسالة بنصها الكامل لانها تعبّر عن موقف اليهود العثمانيين خير تعبير بالنسبة الى احتمال وجود صلة بين تعاليم التلمود وتهمة الذبائح البشرية . فهي ليست الوحيدة في بابها . بل ان الجرائد اليهودية الصادرة في مصر وباللغة العربية لم تتهاون مع « المتحاملين » على الملّة الاسرائيلية . ففي القاهرة ، مثلا ، اخذت جريدة « نهضة اسرائيل » تنشر الردود على مروجي التهمة وتفنّد المزاعم التي يطلقونها ضد التلمود . بينما نجد صاحب « صراخ البري » يطلب الى الجريدة « ان تراجع تلمودها الذي تتجاهل معانيه وتحاول اخفاء مبانيه وتمعن النظر . فما جاء بفصل سنهدرين وعابوده زاره وعروبين وبراخوت ويباموت وبترا وكتين . وما ذكره الرابي يعقوب في كتابه الطور يور دو والمشنا تفسير التلمود للرابي موسى بن ميمونه وكتاب تسلحا وعاروخ حش مشباط . وبعد ذلك نكلفها تقول لنا هل تحوي هذه الكتب اباحة دم وعرض ومال الخارجين عن دين بني اسرائيل لانهم معتبرون كبهائم وحيوانات ام لا ... ولقد جاء بحديث في الجامع الصغير للسيوطي : ما اختلى يهودي بمسلم الا وحدّث نفسه بقتله ... وفي بعض الكتب للامرأة اليهودية حرية التصرف بجسدها بغية الوصول لفائدة لها او لابناء دينها » (**المصدر نفسه** ، ص ١١٠ ــ ١١١) .

وفي الاسكندرية راحت صحيفة « الحقيقة » (١٤) تنشر المقالات

---

١٤ ــ صدرت جريدة « **الحقيقة** » في اول آذار (مارس) ١٨٨٩ ، وهي للحاخام فرج مزراحي . ويقول سامي عزيز في دراسته عن **« الصحافة المصرية وموقفها من الاحتلال الانجليزي »** (دار الكاتب العربي ، القاهرة ١٩٦٨ ، ص ١٩٣ ــ ١٩٦) وتحت العنوان التالي « الانجليز يساعدون على اصدار صحف يهودية بمصر » بان الجريدة المذكورة كانت تدعو لليهود وللوطن اليهودي . فقد بدأت منذ عددها الاول بنشر سلسلة مقالات عنوانها « السلسبيل في اسرار آل اسرائيل » ، مثلما حاولت اجتذاب القراء المسلمين بنشر مقالات عن الحج تحت عنوان « مكة المكرمة » لكي تتحدث فيها عن فريضة الحج واهميتها . ويبدو ان الجريدة المذكورة « كانت مضمارا تتبارى فيه اقلام مشاهير الكتّاب السوريين والمصريين » (ص ١٩٦) .

وهناك مجلة **الزراعة** التي اسسها احد الارمن (١٨٩١) وتولى

(التتمة على الصفحة التالية)

التي تدحض التهم الواردة في « صراخ البري » وتستشهد بأقوال المسيحيين الذين نفوا تهمة الدم عن اليهود . لكن حبيب فارس يلجأ الى تذكير الصحيفة بالمنشور الذي اصدره البابا اينوشنته الثالث عام ١٢٤٤ ضد كتاب التلمود وما يحويه من الشتائم والحماقات الى جانب الخرافات والترهات . كما يؤكد لها ان « اوراق تطويب كثيرين من الاطفال من ابن عامين الى ستة توجد في سجلات البلاط الحبري . وقد اثبت صحة القتل التلمودي كثير من المجامع والباباوات ». ان عبارة «القتل التلمودي» هي ترجمة حرفية لعنوان الفصل السادس من كتاب غوغينو دي موسو الذي سبقت الاشارة اليه . فالمؤلف الفرنسي يتحدث عن (L'Assassinat Talmudique) ، بينما يكرس الفصل السابع من كتابه للمواضيع التالية : « الاخلاق التلمودية » و « العاديات التوراتية » و « الانثروبولوجيا المقدسة » و « عن الدم ولماذا » . ومما يورده صاحب « صراخ البري » في معرض اثباته للتكريم الذي يناله « الابرياء فرائس التلمودية » ان البابا بنديكتوس الرابع عشر (١٧٤٠ ـ ١٧٥٨) اصدر في ٢٢ شباط (فبراير) ١٧٥٥ منشورا طويلا « يتعلق بالاطفال الذين ذبحوا من اليهود ، ابان فيه بان هؤلاء الصغار فرائس التعصب هم شهداء حقيقيون » . (« صراخ البري » ، ص ٢٦٦ ـ ٢٦٧) .

ولا بد من الاشارة هنا الى ما كتبه نسيم ملول ، صاحب كتاب **اسرار اليهود** (١٩١١) ، في معرض حديثه عن الذين «قاموا ضد اليهود». بدأ ملول يعدد اسماء الكتّاب الاوروبيين الذين اطلقوا شتى المزاعم

تحريرها ايوب‌عون . قامت‌هذه المجلة بالدفاع عن اليهود والدعاية لهم ، « فعلى الرغم من كونها مجلة زراعية علمية الا انها كانت تحتوي دائما على انباء اليهود تحت عنوان ثابت « الاسرائيليون » في مصر والبلاد الشامية واميركه » . كذلك كانت المجلة تنشر في كل عدد اعلانا عن كتاب « عدو السامية » (Anti Semite) ، وهو « دحض لاقوال الشرقيين المتشدقين عليهم بما هم منه براء والرادين اعمالهم على النقص والخطأ ، ويطلب من ادارة مجلة الزراعة » . (ص ١٩٣ ـ ١٩٤) . ويبدو ان هذه المجلة راحت تدافع عن نشاط اليهود الزراعي في معرض ردها على القائلين بانهم لا يتعاطون الزراعة . وتقول « ان البارون روتشيلد سيشتري خمسة ملايين متر مربع في شرق الاردن ، وقد علمنا من اخبار يافا ان الزراعة التي يتعاطونها في نمو » (ص ١٩٤) .

والافتراءات ضد الاسرائيليين وكتبهم الشرعية . فذكر منهم : كاليكست دي دولسكي صاحب كتاب « روسيه اليهودية » ، وادوارد دريمون واضع كتاب « فرنسه اليهودية » ، وجورج كورنيليان « اذ الّف كتيبا سماه « في الزوايا خبايا » وعرّبه من هو على شاكلته يسمى نجيب الحاج الى العربية » (١٥) ، وازمنجر صاحب كتاب **Entdecktes Judenthum** وجون هوربيك وغيره من الاوروبيين (١٦) .

ثم انتقل ملول الى امتداح اولئك الذين لم تصل اليهم ريح السموم حاملة الميكروب الاوروبي ، « فدبت فيهم روح الشهامة والغيرة وردوا على مزاعم اولئك المتعصبين » . الى ان يقول : « ولحسن الحظ لم يكن واحد منهم من ابناء الامة الاسرائيلية . بل من المسيحيين والمسلمين من ذوي الصحافة والحصافة وارباب المجلات . وآخر من رد منهم حضرة محمد افندي حبيب بكتاب اصدره باسم « رد الجري عن تقليد البري » (انظر ص ٢٠ من **اسرار اليهود**) . ثم يقدم للقارىء العربي شيئا مما ورد في كتاب محمد افندي حبيب الذي يصفه بانه « درس اللغة العبرانية جيدا واطّلع على آدابها وعلومها » ، حيث يقول في الصفحة ١٣ من كتابه « رد الجري عن تقليد البري » « ما نصه بالحرف الواحد » :

«فكفانا تعصبا وكفانا عنادا لاننا شبعنا تنديدا . وكلما يشمّ الشرق نفسه قليلا تزعجونه بأوهامكم . كنا مستريحين

---

١٥ ـ ربما كان المقصود هنا ما يلي
Georges Correilhan : **Juifs et Opportunistes Le Judaisme en Egypte et en Syrie,** (Paris 1889).
وقد عرّبه نجيب الحاج تحت عنوان « في الزوايا خبايا » وطبع الكتاب عام ١٨٩٣ .

١٦ ـ ازمنجر هو نفسه المستشرق الالماني Johann Andreas « آيزنمنغر » Eisenmenger (1654 - 1704) ألّف كتابه عن «اليهودية بلا قناع» ونشره للمرة الاولى عام ١٧٠٠ في فرانكفورت، ثم اعيد نشره في كونيجسبرغ (١٧١١) . وقد ترجم هذا الكتاب الى الفرنسية (Judaisme Démasqué) والانجليزية ايضا (Judaism Discovered) ، واقتبس عنه الكثيرون من الذين كتبوا ضد اليهود واسفار التلمود ، وفي طليعتهم الدكتور روهلنغ صاحب كتاب « اليهودي التلمودي » Der Talmudjude الذي سيأتي الحديث عنه بالتفصيل .

فزعزعتمونا بأباطيلكم . **لان دعواكم ضد اليهود لا يضر اليهود لان الرب حافظهم** . ولكن تضرنا نحن المسيحيين والمسلمين كثيرا ويكون عثرة في طريق تقدمنا ويوقفنا مثلا للشعوب ويصيرنا عارا واضحوكة لدى اهل اوروبه واميركه ... » .

« ارجعوا عن غيكم واسمعوا صوت الذي يناديكم بتأديباته العجيبة وانذاراته الغريبة . ولا تنسوا ما حل بكم يا اخوتي في وقائع جبل لبنان والاسكندرية والصين وقحط الهند وروسيه . واسمعوا قول الرسول يناديكم « انتم ايها الزيتون البري المطعّم في اصل الشجرة لا تفتخر على الاغصان ؟؟ » — اي لا تتكبر على بني اسرائيل الذين هم الشجرة الاصلية التي حملتك . وان افتخرت فأنت لست من الاصل . بل الاصل اياك يحمل ... » (١٧) .

هذا ولم يكتف اليهود بالردود والمجادلات ، بل شكوا امرهم الى السلطة ورفعوا الدعاوى ضد الصحف التي افسحت صفحاتها للتهجم عليهم والصاق تهمة الدم بهم . فصاحب « صراخ البري » يعترف بان « بعض عظماء اليهود » تدخلوا في القضية « وقصدوا التوصل لتوقيف الكتابات عن حادثة الشام ففازوا ببعض النجاح » (ص ٦٠) ثم يؤكد انه تلقى كتاب تهديد بتوقيع احد اليهود يقول له فيه : « لقد تعجبنا غاية العجب مما ادرجتموه بجريدة « المحروسة » ضد اليهود فننصحكم ان تسكتوا ، والا فلو لزم الحال ندفع الفي جنيه لتوقيف الجريدة ، فلا نتأخر ... » (ص ١١٥) . ويبدو كذلك ان يهود الشام استطاعوا حمل

---

١٧ — نقلا عن **كتاب اسرار اليهود** ، ص ٢٠ . (ملاحظة : ان القول المنسوب الى الرسول تعقبه علامتان من علامات الاستفهام ، مما يدل على التشكيك بوروده في هذه الصيغة . ولم نعثر على شيء من هذا القبيل اثناء الرجوع الى معجم الفاظ القرآن وغيره من الفهارس . واغلب الظن ان القول المذكور هو مأخوذ من رسالة بولس الرسول الى اهل رومية ، حيث نقرأ في الاصحاح الحادي عشر : ١٦—١٨ ما يلي : « وان كانت الباكورة مقدسة فكذلك العجين . وان كان الاصل مقدسا فكذلك الفروع . فان كان قد كسر بعض الفروع وقد كنت انت زيتونة برية فطعّمت فيها فصرت شريكا في اصل الزيتونة ودسمها . فلا تفتخر على الفروع فان افتخرت فلست انت تحمل الاصل بل الاصل يحملك » .

السلطة العثمانية على اصدار امر بتعطيل جريدة « البشير » في بيروت لانها نشرت مقالا يتعلق بتهمة الدم التي يوجهها النصارى لليهود وتناولت فيه مسألة « تعرّض حاخامات اوروبه واميركه لقداسة البابا » . لكن صاحب « صراخ البري » يرد على ذلك بقوله ان الوالي العثماني في بيروت اصدر امر التعطيل لئلا « يتقوّل اليهود عليه » ، بينما كانت التهمة التي نسبها اليهود الى البشير هي « محاولة القاء الشقاق والفتنة » . وليس بمستغرب ابدا ــ على ما كان بين اصحاب « المقطم » و « المقتطف » من جهة وبين اليسوعيين اصحاب « البشير » في بيروت من جهة اخرى ــ ان نجد الفريق الاول يأخذ بنصرة اليهود ويقف الى جانبهم في هذه القضية !

نعود الآن ، بعد هذا العرض السريع لمواقف سائر الفرقاء والاطراف، الى التساؤل عما كان نصيب التلمود من هذه المساجلات والردود الفورية ؟ حين دعا اليهودي البيروتي الى تشكيل لجنة تنظر في محتويات التلمود لتحكم على اليهود او معهم ، سارع صاحب « صراخ البري » من طرفه الى الرد على ذلك بقوله : « واما اللجنة التي طلب انشاءها للبحث في كتاب تلموده فسوف أكفيه ان شاء الله واكفيها مؤونة البحث وأزفّ اليه والى اشياخه شاؤوا ام ابوا عروسا لا يجوز ان يمسها غير ايديهم ويديه ولا يحق ان تتبرج الا لديهم ولديه وبالله المستعان » (ص ١٩) (١٨) .

وفي ٢٢ تموز (يوليو) ١٨٩٠ بعث سليم زاكي كوهين الى صاحب « صراخ البري » بالرسالة التالية : « ما زلت حتى الآن بانتظار زفّ عروسة مكاتبكم الدمشقي الاديب كما وعد في جريدة المحروسة الفراء عدد ١٧٩١ . وبما انه مرّ عليها زهاء الشهرين وانا موعود بها مخطوب لها وما لمحت منه ما ينبئني بقرب زفافها ، حملني غرامها وهواها على ان استفتيكم فيما يكون حلّ بها . ولي الامل الوطيد ان احظى منكم بجواب يوضح عن جلي الحال والسلام » . (ص ١٣٨) .

وهكذا نجد في القسم الاخير من كتاب « صراخ البري » حوالي عشرين صفحة تحمل العنوان التالي « في التلمود » . يتضمن هذا الفصل بعض المعلومات التاريخية عن نشأة التلمود بالاضافة الى تعريفات مقتضبة

---

١٨ ــ نشر هذا الرد في جريدة **المحروسة** ، عدد ١٧٨٣ ، ١٣ ايار (مايو) ١٨٩٠ ، تحت عنوان « الذبائح التلمودية » . ثم اعيد نشره في كتاب « صراخ البري » .

بعناصر التلمود واقسامه ونسختيه البابلية والاورشليمية . فالاجزاء الستة للتلمود هي كالآتي :

الجزء الاول في الزروع وغلات الارض والعشور .

الجزء الثاني في السبوت والاعياد .

الجزء الثالث في النكاح وحقوق المتزوجين والطلاق والزنا والنذور.

الجزء الرابع في القضاء والاحكام واليمين والشهادة وعبادة الاوثان وما يتعلق بالآباء الاقدمين .

الجزء الخامس في الذبائح وفي الهياكل .

الجزء السادس في تطهير البيوت والاواني والبرص وغير امراض (١٩).

وحين ينتقل الى تقديم « بعض شروحات من التلمود وكتب علماء اليهود » يقول بانه استقى تلك المختارات « عن النسخ الاصلية » و « عن ترجمات محمد افندي ابي العافية وقت حادثة البادري توما » (ص ٣٥٠) . ثم نجده يقدم المادة المختارة تحت العناوين الآتية :

- فيما يتعلق بالعزة الالهية .
- جاء في الوصايا العشر .
- معاملة القريب .
- في الحلف .

---

١٩ – لم يذكر مؤلف « صراخ البري » المرجع الذي استقى منه هذا التقسيم ، بل يكتفي بالقول «اعتنى احد علماء اليهود مويز ميمانود (وهو موسى بن ميمون ١١٣٥ – ١٢٠٤) الذي ولد سنة ١١٣١ في مدينة كورد من فرنسه (والصحيح هو في مدينة قرطبه بالاندلس) باختصار التلمود بكتاب سماه جود حاشازاكه (الصحيح : « يد هحزاقا » اي « اليد القوية ») . ويعرف ايضا ب « تثنية التوراة » Mishne Torah . اما تسمية « اليد القوية » Yad Hachazakah ، فهي ليست من المؤلف ، بل مأخوذة على اساس حساب الجمل لحرفي ي = ١٠ + د = ٤ ، لان « تثنية التوراة » اشتمل على ١٤ كتابا في التقسيم الذي اتبعه موسى بن ميمون لكتب التلمود . بيد ان التقسيم الذي يورده صاحب « صراخ البري » ليس التقسيم الميموني لمادة التلمود ، بل هو مأخوذ عن التقسيم التقليدي الذي استمر متعارفا عليه حتى يومنا هذا .

والواقع ان هذه المختارات هي خليط مستمد من مصدرين : المصدر الاول هو كتاب الدكتور روهلنغ الذي ترجم الى الفرنسية منذ عام ١٨٨٨ وصار يعرف ب « اليهودي التلمودي » Le Juif Talmudiste . اما المصدر الثاني فهو تلك الترجمات التي قام بها الحاخام ابو العافية في محاكمة دمشق ١٨٤٠ ونقلها الفرنسي آشيل لوران الى كتابه الذي مرّ معنا ذكره في فصل سابق . فلننتقل الى روهلنغ .

ج – الدكتور روهلنغ وكنزه المرصود

« LE JUIF TALMUDISTE
« Résumé succinct des croyances et des pratiques
« dangereuses de la Juiverie.
« Présenté à la considération de tous le Chrétiens
« par M. l'abbé Auguste Rohling,
« docteur en théologie et philosophie, professeur
« à l'Université de Prague.
« Ouvrage entièrement revu et corrigé
« par M. l'abbé Maximilien de Lamarque
« docteur en theologie, chanoine à Monte-Giuliano.
« Récompense de 10.000 francs à celui qui prouvera
« qu'une seule des citations contenues dans cet ouvrage
est fausse. »

(صورة عن الغلاف الذي صدرت به الترجمة الفرنسية لكتاب « الكنز المرصود » في ١٥ تموز ، يوليو ، ١٨٨٨) .

ان كتاب الدكتور اوغست روهلنغ عن « اليهودي التلمودي » يؤلف دون مبالغة تلك النافذة التي أطل منها العرب ، طيلة سبعة عقود من الزمن الحاضر ، على عالم التلمود والاواصر التي تشد اليهودي اليه . فما من كتاب عربي يأتي على ذكر التلمود او يأخذ على عاتقه مهمة الكشف عن الجذور التلمودية للاخلاق التي يتحلى بها اليهود ، الا ونجد مؤلفه يستبيح لنفسه شيئا من هذا الكنز المرصود او يستند الى الاقوال والمعلومات الواردة في كراس الدكتور روهلنغ . وهناك بالطبع كتب عربية لا حصر

لها ، حيث لم يكلف اصحابها انفسهم مشقة التنويه بالمصدر او المرجع الذي اعتمدوا عليه او استقوا منه معلوماتهم . حقا ، ان قصة هذا الكتاب تحتاج بمفردها الى دراسة مفصلة ، لكي نتعرف من خلالها الى الكثير من الغرائب والعجائب والطرائف ، ونعرف كيف وصل الينا «الكنز المرصود» بحلته الحاضرة ، وكيف اقبل المؤلفون عندنا على الغرف من بحره التلمودي بلا توقف وتمهل . لكن ضيق المجال يجعلنا نحصر اهتمامنا في نطاق هذه الدراسة بالنواحي البارزة وما يمت منها الى موضوعنا بصلة وثيقة على وجه الخصوص .

اصدر اوغست روهلنغ (١٨٣٩–١٩٣١) ، استاذ اللاهوت بجامعة مونستر في المانيه والكاهن الكاتدرائي = Canon، كتابه عن « اليهودي التلمودي» في سنة ١٨٧١ للمرة الاولى (٢٠) . ومنذ عام ١٨٧٦ اخذ الكتاب يطبع ويوزع على نطاق واسع ، ثم ترجم الى لغات كثيرة . ففي المانيه ، مثلا ، طبع الكتاب المذكور في ١٧ طبعة متوالية ابان ارتفاع موجة العداء للسامية واليهود – وقبل مجيء النازيين الى الحكم . كما قامت الجمعيات والاندية الدينية بتوزيع آلاف النسخ منه مجانا . واستقبلته الصحافة الكاثوليكية في المانيه والنمسه استقبالا حسنا . فأحرز مؤلفه الشهرة والنجاح واستقطب حوله الكثيرين من النافذين والمريدين . ومع مجيء سنة ١٨٨٢ كان الكتاب يتمتع بمكانة مرموقة في عالم البحث والتنقيب العلمي ، الى جانب الرواج الذي صادفه على صعيد الانتشار الشعبي . حتى ان روهلنغ تعيّن ، « بفضل جهود النافذين من مريديه » و « تأييد الاوساط المناوئة للحكم الليبرالي في النمسه » ، استاذا لكرسي اللغات السامية في جامعة براغ (٢١) .

وعندما وقعت حادثة « تيزا عزلار » في مطلع نيسان (ابريل) ١٨٨٢ – اختفاء فتاة في الرابعة عشرة من عمرها واسمها استير صوليموزي ، واتهام اليهود باستنزافها واخفاء جثتها ، ثم تبرئة ساحتهم بعد المحاكمة – ثارت ثائرة البروفسور روهلنغ واعرب عن استعداده

---

٢٠ – August Rohling - **Der Talmudjude,** (Münster, 1871).

٢١ – انظر Bloch، **المصدر السابق** ، ص ٢٨ .
وراجع ايضا
P. G. J. Pulzer - **The Rise of Political Anti-Semitism in Germany and Austria,** (New York : 1964), p. 163. See Chapter 18 : «Lueger and the Catholic Revival.»

للمثول امام المحكمة واقسام اليمين على الادلة والبراهين التي لديه بان اليهود يرتكبون الذبائح التلمودية لاغراض شعائرية وطقسية في ديانتهم.

لكن السلطات المسؤولة في النمسه ـ المجر لم تستجب لنداء الدكتور روهلنغ . فراح مؤلف « اليهودي التلمودي » يغرق الصحف بسلسلة من المقالات ضد « التلمود » و « الشولحان عاروخ » ، مؤكدا فيها ان تعاليم التلمود تأمر اليهود بارتكاب الذبائح واستنزاف الدماء لصنع فطير الفصح الشهير . كما بادر في العام التالي (١٨٨٣) الى اصدار كتابين روّج فيهما لآرائه ودعواه ، وتحدث عن الذبائح البشرية لدى الربانيين والتلموديين بالاضافة الى الردود على اعتراضات الحاخامين (٢٢). ويقول جوزيف بلوخ ـ الحاخام اليهودي الذي اقام الدعوى ضد روهلنغ امام محاكم فيينه ـ بان توزيع الكتاب المتضمن مقالات روهلنغ ضد التلمود والشولحان عاروخ وصل الى ٢٠٠ الف نسخة في المناطق التي تتكلم الالمانية من الامبراطورية النمساوية المجرية ، بينما وضع ما لا يقل عن ١٧٥ الف نسخة من كتابه عن الذبائح البشرية لدى الربانيين في متناول الجمهور . (انظر Bloch ، **المصدر السابق** XXVIII) .

ولم تكد اسهم روهلنغ ترتفع في الاوساط المحافظة حتى اخذت النقمة على اليهود تنتشر بين العمال في الضواحي الصناعية . بينما راح المعادون لليهود يروّجون الشائعات بان « الرأسماليين اليهود الاغنياء استطاعوا تبرئة ساحة اخوانهم في الدين من تهمة قتل فتاة مسيحية فقيرة » (٢٣) ويبدو ان الظروف السياسية والاقتصادية كانت موآتية لاشتداد النقمة على اليهود ، مما ضمن السيطرة لآراء الدكتور روهلنغ وجعل اقواله عن التلمود تحتل المسرح بلا منازع .

غير ان الحال لم تدم طويلا على هذا المنوال . اذ سرعان ما هبّ جوزيف بلوخ ـ الحاخام الوافد الى فيينه من غاليسيه حديثا ـ واخذ ينشر المقالات التحقيرية والقادحة بحق الدكتور روهلنغ ، مما ارغم صاحب « اليهودي التلمودي » على رفع دعوى ضده . فقد اتهمه بلوخ

٢٢ ـ A Rohling - **Die Polemik und das Menschenopfer des Rabbinismus** (Polemics and the Human Sacrifice of Rabbinism), Paderborn, 1883.

— **Meine Antworten an die Rabbiner, Oder : Funf Briefe über den Talmudismus und das Blutritual der Juden** (My Answers to the Rabbis), Prague, 1883.

٢٣ ـ انظر James Parkes - **Antisemitism,** (London : 1963) p. 32.

بالجهل وانعدام الكفاءة ، وتحداه ان يقوم بترجمة لبعض النصوص العبرية امام المحكمة . واستغرق اعداد ملفات الدعوى مدة طويلة ، كما نجح بلوخ واعوانه في استدراج روهلنغ للقبول باستدعاء خبراء من كبار الثقاة في الدراسات السامية والشرقية . فجرى الاتصال بجمعية المستشرقين الالمان التي انتدبت الاساتذة دليتش * (جامعة لايبزيغ) ونولدكه (ستراسبورغ) وفونشه (درسدن) للادلاء بشهادتهم حول الترجمة الصحيحة للنصوص التلمودية وغيرها مما اورده روهلنغ في كتبه . وما ان حان موعد صدور الحكم عام ١٨٨٥ في القضية التي رفعها روهلنغ ضد بلوخ حتى قام المدعي بسحب شكواه وتسديد النفقات والمصاريف التي كلفتها الدعوى طيلة عامين تقريبا . مما اعتبرته المصادر اليهودية اقرارا من جانبه بخطأ الاقوال والعبارات التي استقى معظمها من كتاب آيزنمنغر (Eisenmenger) وكتب اليهودي المرتد اهارون بريمان (Briman) دون ان يتحقق من صحة النصوص وترجماتها . ويقول « معجم اليهودية » (٢٤) بانه تم فيما بعد تجريد روهلنغ من القابه العلمية والاكاديمية . بينما نقرأ في مصدر آخر بان روهلنغ لم يسترجع اندفاعه بعد الصدمة التي اوقعتها به قضية الدعوى ضد بلوخ . فالكتاب الذي اصدره عام ١٨٩٨ بعنوان «دولة المستقبل» (؟) (Der Zukunftsstaat) ادرج في قائمة الكتب الممنوعة (Index)، كما ان عداءه العنيف للبروتستانتية لم يؤهل آثاره للاستعمال في المانيه ، بينما توفي روهلنغ عام ١٩٣١ بعد ان « اصبح رجلا منسيا » (٢٥) .

---

* — سبق للمستشرق واللاهوتي فرانز دليتش ان وضع كتابا للرد على روهلنغ عام ١٨٨١ (**Franz Delitzsch - Rohling's Talmudjude**). بينما رد عليه روهلنغ في العام نفسه بكتاب عنوانه :
«Franz Delitzsch und die Judenfrage», Prague, 1881).

٢٤ — **Lexikon Des Judentums** (Bertelsmann Verlag, Gütersloh, 1917).

٢٥ — انظر Pulzer ، **المصدر السابق** ، ص ١٦٣ .
ومن الكتب التي اصدرها روهلنغ بعد ١٨٨٥ نذكر التالية :

1) Abbé Dr. Clemens Victor (Pseudonym of Rohling) — **Prof. Dr. Rohling, die Judenfrage und die öffentliche Meinung** (1887),
2) **«Der Katechismus der 19. Jahrhunderts : für Juden und Protestanten,** (Catechism for Jews and Protestants).

على اننا لا نريد الدخول في تفاصيل قضية الخلاف بين روهلنغ وانصاره من جهة وبلوخ وشهوده من جهة ثانية . بل نكتفي هنا بالاشارة الى كثرة المآخذ التي اوردها المستشرقون ــ وهم من غير اليهود ــ لدى مراجعتهم للاقوال والنصوص والشذرات الواردة في كتب الدكتور روهلنغ ، مما القى الشكوك في حينه على معرفة الرجل باللغة العبرانية .

اما كتاب « اليهودي التلمودي » فلم يلبث حتى خرج من حدود المانيه والنمسه لكي تتلقفه الحركة المعادية للسامية في اواخر الثمانينات من القرن الماضي وتجعل منه مصدرا اساسيا لانتقاء الاسلحة التي ينبغي استخدامها في محاربة اليهود . فالمرحلة التي تهمنا من تاريخ هذا الكتاب تبدأ مع انتقاله الى فرنسه وبظهور الترجمة الفرنسية الاولى في منتصف عام ١٨٨٨ . ويبدو ان كتاب الدكتور روهلنغ شهد فترة انتعاش لا مثيل لها في فرنسه ، حتى انه حظي بثلاث ترجمات كانت متداولة اثناء قضية دريفوس ، بالاضافة الى انتشاره في روسيه القيصرية (٢٦) .

ومما لا ريب فيه ان الترجمة العربية التي قام بها الدكتور يوسف نصر الله عن النص الفرنسي ، واصدرتها مطبعة المعارف بمصر ١٨٩٩ تحت عنوان **الكنز المرصود في قواعد التلمود** ، هي مبنية على واحدة من الترجمات الفرنسية الثلاث . فهل يمكننا معرفة النص الفرنسي الذي اعتمده المترجم العربي لهذا الكتاب ؟

---

٢٦ ــ انظر Pulzer ، **المصدر السابق** ، ص ١٦٤ . (نقلا عن
Robert Byrnes : **Antisemitism in Modern France, 1. The Prologue to the Dreyfus Affair,** (Rutgers University Press, New Brunswick, 1950, pp. 91 - 92).
والترجمة الروسية لكتاب « اليهودي التلمودي » صدرت تحت العنوان التالي : **Slovo Pravdy O Talmudé,**
نقلا عن : Anatole Leroy - Beaulieu -
Israël Chez les Nations, 1893, Seizième Edition, Paris, Calmann-Lévy, 1946, p. 38).
هذا وقد ذكر المؤلف بان كتاب روهلنغ جرى تقليده مؤخرا بالفرنسية «Cet ouvrage récement imité en français.»
فهل يعني ذلك ان الترجمة الثالثة كانت قد صدرت حوالي عام ١٨٩٢ ــ او قبل ذلك التاريخ ؟

أ ـ صدرت الترجمة الفرنسية الاولى بعنوان «اليهودي التلمودي» Le Juif Talmudiste في ١٥ تموز (يوليو) ، ١٨٨٨ . وهي مهداة من الاب ماكسيميليان دي لامارك الى « اخوتي الاعزاء في يسوع المسيح » ، كما ان المترجم اعاد النظر في النص الاصلي فقام بتنقيحه وتصحيحه ، وضبط حواشيه ثم حقق مصادره كلها . فهو يتحدث في المقدمة عن المصير الذي آل اليه كتاب روهلنغ وكيف ان اليهودية جنّدت قواها الهائلة لحمل السلطات على مصادرته بحجة احتوائه لأغلاط معينة . ثم يؤكد للقارىء بان تلك الاغلاط لم تكن فادحة للغاية «Qui cependant étaient très insignificantes» . ويعترف بعد ذلك مباشرة بانه اخضع الكتاب خلال عشر سنوات لفحص دقيق وادخل عليه تعديلات وتصحيحات بالاستناد الى المصادر . فيقول :

> «Pendant 10 ans, je me suis donné la peine de soumettre ce livre à un examen approfondi et, après l'avoir entièrement refait et corrigé d'après les sources, je le présente de nouveau à l'attention du peuple Chrétien. Ce n'est pas la haine du Judaisme qui m'a poussé à ce travail, mais uniquement la pitié pour mes frères Chrétiens. (٢٧)

وقد رصد القيّمون على هذه الترجمة عند صدورها (١٨٨٨) مكافأة قدرها عشرة آلاف فرنكا فرنسيا لكل من يبرهن على وجود اي استشهاد خاطىء يحويه الكتاب . حتى ان مونيو ذكر في كتابه المشار اليه آنفا (١٩١٤) يقول بان المكافأة ما زالت تنتظر من يتقدم للحصول عليها !

لكن المرجح هو ان يوسف نصر الله لم يستخدم هذا النص الفرنسي لكتاب الدكتور روهلنغ . بل نجده يذكر في التمهيد ان الكتاب الذي جمعه روهلنغ يسمى ب « اليهودي على حسب التلمود » . مما يحملنا على الانتقال الى الترجمات الاخرى التي صدرت عند اواخر القرن الماضي في فرنسه .

ب ـ هناك ترجمة ثانية ، اذن . وهي التي عنوانها « اليهودي على حسب التلمود » : Le Juif Selon Le Talmud . وقد نشرت هذه

---

٢٧ ـ انظر صفحة ١٩ من الطبعة التي اعتمدناها لهذه الترجمة الفرنسية:
Le Juif Talmudiste par M. l'abbé Maximilien de Lamarque Edité par «La Voix des Nations», Bruxelles, 1936.

الترجمة عن دار « سافين » في باريس عام ١٨٨٩ ، بعد ان اضيف اليها الكثير ، بواسطة أ. دي بونتيني . وقدم لها ادوارد درومون ، صاحب « فرنسه اليهودية » (٢٨) .

ج ـ اما الترجمة الثالثة فلم يتسن لنا اقتفاء اثرها في اي من المصادر التي كان التعويل عليها . وربما كانت هي التي اعتمدها يوسف نصر الله. ففي عنوان القسم الاول من كتابه نجده يشير الى ما يلي : « كتاب الدكتور روهلنغ عن **عقائد** اليهود بحسب التلمود » . ثم يعود في مطلع التمهيد الى التحدث عن « اليهودي على حسب التلمود » ، فيذكر ان « الترجمة الفرنساوية » التي يعنيها هي التي تمت « بمعرفة مارتيني » (انظر صفحة ٣٩ من طبعة بيروت ، ١٩٦٨ لكتاب « الكنز المرصود ») .

وعلى اية حال ، فان المترجم العربي لم يشأ الاحتفاظ بعنوان من طراز « عقائد اليهود بحسب التلمود » او « اليهودي على حسب التلمود »، بل نجده يلجأ الى تعريب العنوان و « تسجيعه » جريا على عادة زمانه ، حتى اصبحنا منذ عام ١٨٩٩ نعرف شيئا عن التلمود من خلال « الكنز المرصود في قواعد التلمود » . وعن هذا الكتاب نقل معظم العرب الذين طاب لهم ان يكشفوا عن اسرار اليهود واخلاقهم التلمودية ونظرتهم الى الامم الى غير ما هنالك من التركيبات والتخريجات .

غير ان المجال يضيق بنا عن عرض شامل ورصد مفصل للمنقولات التي تعج بها الكتب العربية المعاصرة في حديثها عن التلمود . ولذا نكتفي بادراج قائمة مؤشرة تتضمن اسماء تلك الكتب التي اقتبست عن « الكنز المرصود » ، دون الخوض في الشروحات والتعليقات . فما على القارىء الا ان يضع نسخة من كتاب الدكتور روهلنغ امام ناظريه ، ثم يقلّب صفحات مجموعة عشوائية من الكتب العربية التي تمتلىء صفحاتها بالمعلومات عن التلمود ، علما بان المقارنة السريعة كافية لتكوين انطباع لديه والخروج بفكرة عامة وصادقة عن حدود معرفتنا بكتاب التلمود .

---

٢٨ — Auguste Rohling - **Le Juif Selon Le Talmud,** Paris, Savine, 1889, XVII - 285 p. (Edition française considérablement augmenté par A. de Pontigny; Préface d'Edouard Drumont — Bibliothèque Antisémitique).

راجع قائمة المصادر في الدراسة التالية :

Jeanine Verdes - Leroux - **Scandale Financier et Antisémitisme Catholique :** Le Krach de l'Union Générale, (Ed. Le Centurion / Sciences Humaines, Paris, 1969).

تبقى هناك بعض الملاحظات التي لا بد منها في خاتمة هذا الفصل ، رغم ايثارنا عدم الخوض في النماذج العربية التي جاءت نسخة طبق الاصل عن محتويات « الكنز المرصود في قواعد التلمود » .

اولا : ان المختارات التي اشرنا اليها في ختام الحديث عن « صراخ البري » هي مأخوذة اغلب الظن من الترجمة الفرنسية الاولى او الثانية . فالتبويب الذي اعتمده حبيب فارس في تقديم شروحات التلمود يدل على بعض الالمام بالترجمات الفرنسية لكتاب الدكتور روهلنغ . لكنه ادرج الاقوال المتعلقة بالعقائد المذهبية لليهودي التلمودي تحت عنوان « في العزة الالهية » . ثم قسم الباب المتعلق بفساد الاخلاق التلمودية الى الموضوعات الاتية :

* « معاملة القريب » (في النص الفرنسي = (Du Prochain
* « جاء في الوصايا العشر » (De la Propriété)
* و « الحلف » (Le Serment) .

لكن المختارات والشروحات التي اقتبسها جاءت في غاية الاقتضاب ، ولم تتضمن اشارات واضحة الى مصادرها في اسفار التلمود .

ثانيا : يبدو ان يوسف نصر الله كان يعرف كتاب « صراخ البري » تمام المعرفة بدليل انه اقتبس عنه في المقدمة بعد ان اشار اليه بقوله : « ولا تظن ايها القارىء اللبيب ان هذين الكتابين من عندياتي لانهما ذكرا في كثير من الكتب المشهورة لدى العموم ككتاب « صراخ البري » لصاحبه حبيب افندي فارس ، وكتاب «فرنسا اليهودية» لادوار دريمون . ولكن تعذر ، بالطبع ، على القراء الاطلاع عليهما ومراجعتهما لكونهما لا يمكن الاستحصال عليهما بسهولة » (حاشية : « لان المعروف عن اليهود انهم يجمعون ما يكتب وينشر عن اسرارهم ومخازيهم ويتلفونه، ويسرقون النسخ النادرة والوثائق من المكتبات العامة ») انظر صفحة ١٩ من « الكنز المرصود » .

ثالثا : هناك قناعة لدى معظم العرب الذين تصدوا لموضوع التلمود والذبائح البشرية ــ وهي قائمة على معلومات مستقاة من الاوساط المعادية للسامية في اوروبه ــ بان الاذى اليهودي سوف يلحق بكل من يتجاسر على الخوض في مسائل هذا النوع . ونحن نجد حبيب

فارس ، مثلا ، يعذر الجرائد العربية التي قصّرت في ملاحقة انباء الذبائح التلمودية بقوله : « على اننا عندما نتأمل بما حصل للذين تجاسروا على كشف حقيقة الذبائح التلمودية والذين قاوموا بكتاباتهم امة اسرائيل الغنية والسائدة الان بغناها ، وبما قاساه هؤلاء الكتاب من العذاب ومن الاضطهادات ، وان بعضهم ذاق كأس الموت بين امرّ العذابات نظير راعاب (Raabe) وبريمان (Briman) وروهلنغ (Rohling) وبينر (Pinner) وبرفمان (Brafmann) – لا نتمالك من ان نقف متحيرين ونعذر الذين من اصحاب الجرائد لم يقدموا على الخوض في هذه المسائل » . (انظر « صراخ البري » ، ص ٢٢٣ – ٢٢٤) . وهذا كله من قبيل المبالغة والدعاية المنتشرة اوسع انتشار في الاوساط الاوروبية التي اشتهرت بعدائها لليهود والسامية . فالمعروف ان روهلنغ لم يقع ضحية اليهود ، بل عاش حتى سنة ١٩٣١ . اما بريمان (٢٩)، وهو يهودي مرتد ، فقد مات ميتة طبيعية. وكذلك جاكوب برافمان (١٨٢٥ – ١٨٧٩) مؤلف « كتاب القهال » (١٨٦٩) = .(Kniga Kahala) Das Buch vom Kahal

اما الشائعة المتعلقة بالدكتور بينر (Pinner) فلا اساس لها من الصحة ، اذ تزعم ان اليهود دسوا له السم بعد اقدامه على ترجمة التلمود الى الالمانية وعقب فروغه من نقل السفر الاول («براخوت»).

رابعا : قد نستغرب اليوم ان نجد الذين كتبوا في اواخر القرن الماضي عن اليهود والتلمود لم يلتفتوا الى اطماع اليهود السياسية بفلسطين الا لماما وبصورة عابرة . فالدوافع الدينية وغيرها هي صاحبة اليد

---

٢٩ – أن اليهودي المرتد آرون بريمان نشر كتابين تحت اسم مستعار هو « الدكتور يوستوس » (Dr. Justus) ، وهما :

Ahron Briman — (1) **The Jewish Mirror** (Der Juden Spiegel) or A Hundred newly disclosed Laws valid to the Present Day, Concerning the Intercourse of the Jews & the Christians... with an Introduction by Dr. Justus (4th Ed., Paderborn, 1883, 5th Ed. 1892).

(2) **Talmudic Wisdom** : 400 Extremely Interesting Absurd Sayings of the Rabbis taken directly from the Sources and Presented to the Christian Public.

الطولى ، الى جانب ذلك الاستهجان الـذي يطالعنا لدى صاحب « صراخ البري » عندما يتساءل كيف تحصل تلك الذبائح البشرية خلال « الجيل التاسع عشر » بالذات ، وبعد ان زالت الاوهـام والترهات واندحرت المعتقدات الخرافية ! ونحن نقرأ في خاتمة الكتاب تساؤلا من الطراز التالي : « فماذا يطلب صراخ البري ؟ هل ظلم الابرياء ؟ لا لعمري . وهل يتحصل من عباراته انه يستدعي مـن الحكومة اضطهاد الامة اليهودية في كل بقعة من الدنيا ، **او هل يستلفت انظار اولياء الي سد باب الرزق عن الاسرائيليين الذين يأتون الوفا الوفا لارض فلسطين اما بقصد الالتجاء فيها واما بقصد الاستيلاء عليها تماما** لما جاء باقوال علمائهم بوجوب استرجاع ملكهم وملاحظة باقي الامم كحيوانات عندهم ؟ كلا ! ثم كلا ! » (انظـر خاتمة « صراخ البري » ، ص ٣٧٩ ـ ٣٨٠) . ان هذا الكلام مؤرخ في ١٠ حزيران (يونيو) سنة ١٨٩١ ـ اي قبل ظهور الصهيونية السياسية ببضعة اعوام تقريبا . بينما يناشد الدكتور نصرالله عرب زمانه (وبعد ظهور الحركة الصهيونية بعامين والاشارة الـى نواياها في التعليق على احدى رسائل القراء الواردة الى مجلـة المقتطف ـ ابريل ١٨٩٨ ، ص ٣١٠ ـ ٣١١) ان يتنبهوا لما يلي : « ويا ليت قومي يعلمون ان مقصدي حسن ، وغرضي هو فقط اطلاع الجمهور على ما قال هؤلاء المؤلفون بـدون ابداء ملحوظـة ولا فكرة من عندي . ولو اعترض علي بان هذه الكتب ليس منها ثمرة الان لقلت :

تعلم السحر ولا تعمل به   العلم بالشيء ولا الجهل به

فلا يتوهمن القارىء حينئذ ان مرادنا ظلم الامة اليهودية ، او طلب استعمال القسوة معها ، او تحريم ديانتها ، او منعها من اقامـة شعائر دينها . كلا ! ثم كلا . فانا نعلم ان الديانة الاسرائيلية اصل الديانات المنزلة . وكل انسان حر ان يعتنق الدين الذي يعتقد انه الحقيقي . . . » (ص ٢٠ من « مقدمة المترجم ») .

خامسا : فاتنا ان نشير الى شخصية عجيبة لمع اسم صاحبها في الربـع الاخير من القرن الماضي ، مثلما لعب دورا بارزا في تلفيق الكتابات ضد اليهود . يعرف الرجل المقصود بـ « عثمان بك » او « كيبردلي زاده » ، لكن اسمه الحقيقي هو ميلينغر (Millinger) . والكتاب الذي اشتهر به منشور باللغة الالمانية في سويسره ، بينما وصل

الى طبعته السابعة عام١٨٧٥ : «غزو العالم بواسطة اليهود» (٣٠).
ان عثمان بيه هذا كان يهودي الاصل فأصبح محتالا دوليا . ويقال انه من مواليد الصرب ، كتب بالالمانية ونشر كتبه في سويسره ، ثم التفت الى روسيه القيصرية والحركة المعادية للسامية هناك محاولا تقديم خدماته وشق طريقه في الحياة العملية . كما تذكر المصادر التي كشفت عن هوية الرجل معلومات من هذا الطراز : طرد من مدينة البندقية عام ١٨٧٠ ومن جملة بلدان اخرى خلال الثمانينات ، فاتجه نحو معاداة السامية كوسيلة لكسب الرزق . جرى اعتقاله في ميلانو ، حيث تراجع عن كل كتاباته وتلفيقاته المناوئة لليهود . لكنه ما لبث ان رجع الى سيرته القديمة ، فراح يدبّج الكراريس المعادية للسامية لكي يعرضها للبيع ، متنقلا من باب الى باب : من اثينه الى الاستانة فالاسكندرية . وقد بقي على هذا المنوال ، يتعرض للاعتقال والسجن بسبب نشاطه الاحتيالي، الى ان توفي حوالي عام ١٨٩٨ (٣١) .

اما الفكرة الرئيسية في كتابه فهي ان جمعية الاليانس منبع الشرور في العالم ، لا بل القوة الخفية وغير المنظورة وراء احكام الطوق اليهودي حول عنق العالم واخضاعه لسلطان المال والذهب والفولاذ ! ومما جاء في هذا الكتاب :

« حوالي سنة ١٨٤٠ دعي برلمان يهودي للانعقاد في مدينة كراكوف . وكان هذا البرلمان بمثابة مجمع مسكوني التقى فيه ابرز زعماء الشعب المختار للتشاور والتداول . اما الغرض من دعوتهم فكان تعيين افضل السبل اللائمة لضمان انتشار اليهودية بسلام واطمئنان من القطب الشمالي الى الجنوبي ... » (٣٢) .

---

٣٠ – **Osman - Bey : Die Eroberung der Welt durch die Juden** (Wiesbaden, 1875).
وقد صدرت ترجمته الفرنسية فيباريس لدىغوتيبه عام ١٨٨٧ :
« La conquête du monde par les Juifs » (Paris, 1887).

٣١ – انظر Norman Cohn ، **المصدر السابق** ، ص ٥٧ .
وراجع الكتاب التالي
Walter Laqueur — **Russia and Germany,** (London : 1965), p. 96.

٣٢ – **المصدر نفسه** ، ص ٦٠ .

فهل وصلت تحقيقات عثمان بيه اليهودي الى ايدينا في حينه؟ والمعروف انه كتبالعديد من القصصعن الذبائح التلمودية ايضا. ربما تسربت الينا عن طريق غير مباشرة ، لان افكاره وتلفيقاته تحظى برواج واسع بيننا من حيث لا ندري ـ مع الاسف . ولقد اشرنا الى وجوده على سبيل التنبيه والتذكير ، لئلا نقع فريسة الاسم « عثمان بيه » ونتمادى في التسلح بآرائه الاحتيالية المعدّة للاستهلاك السريع .

سادسا : واخيرا : هناك كتاب اعيد طبعه مؤخرا ونشره المكتب الاسلامي في بيروت (١٩٦٩) تحت العنوان التالي **« همجية التعاليم الصهيونية »** للأب بولس حنا مسعد . اما **الطبعة الاولى فقد** صدرت عام ١٩٣٨ ، وكتب الاب مسعد في خلاصتها يقول :

« ما كادت تظهر الطبعة الاولى من هذه الرسالة « همجية التعاليم الصهيونية » حتى اختفت من المكتبات العامة . وامتدت اليها اليد بالسطو من المكتبات الخاصة . وبذل الذين جمعوها في سبيل هذا القصد جهدا ومالا لا يقدران ، لان هذه الرسالة كشفت كثيرا عن الحركة الصهيونية ، وردّتها الى اصولها ، واطلعت العالم كله على المعين الذي اغترفت منه الصهيونية مبادئها وآراءها وتعاليمها وخططها ومناهجها ودسائسها . ذلك المعين الآسن هو التلمود ... » (٣٣) .

فالرسالة ، اذن ، تريد ارجاع الصهيونية وتعاليمها الى التلمود (« هذا الكتاب المعبّر عن عقيدة اسرائيل كما هي في التلمود بلا زيادة ولا نقصان » . انظر ص ١٢ من مقدمة المؤلف) . بيد ان الاب مسعد يخاطب القارىء العربي في نهاية المقدمة بقوله : « وبما ان العثور علىنسخ كاملة من التلمود صعب للغاية ، نظرا لما حذفه المتأخرون من الاقوال ، واستعاضوا عنها بدوائر هندسيةاو بصفحاتبيضاء منقطة، **فاننا اعتمدنا في ادراجالنصوص وترجمتها على كتاب الاستاذ اغوست روهلنج** » (٣٤) .

---

٣٣ ـ بولس حنا مسعد : **همجية التعاليم الصهيونية** ، (منشورات المكتب الاسلامي ، بيروت ، ١٩٦٩) ، انظر ص ١٢٨ .

٣٤ ـ **المصدر نفسه** ، ص ١٢ .

ملاحظة : تجدر الاشارة هنا الى صدور « الطبعة الثالثة » من ترجمة الدكتور يوسف نصر الله لكتاب الدكتور روهلنغ في

(التتمة على الصفحة التالية)

(كذا بالحرف الواحد) . فالقارىء العربي لا يحتاج الى بذل الكثير من الجهد وشحذ الذهن حتى يدرك بان كتاب الاب بولس مسعد ليس سوى نسخة طبق الاصل عن الترجمة الفرنسية لكراسة الدكتور روهلنغ التي افضنا في الحديث عنها . واغلب الظن ان « همجية التعاليم الصهيونية » مقتبسة بالحرف الواحد عن النص الفرنسي الذي حققه ونقله الاب دي لامارك . كما ان الطبعة الصادرة عام ١٩٣٦ هي لحسن الحظ موجودة لدينا. فما علينا الا الاكتفاء باجراء مقارنة عابرة لمحتويات الكتابين بالاضافة الى « الكنز المرصود » ، لنرى اننا امام ترجمة عربية ثانية لكتاب الدكتور روهلنغ وان هذه الترجمة مبنية على النص الفرنسي الذي راجعه الاب ماكسيميليان دي لامارك عام ١٨٨٨ . ومن شاء الاستزادة ، عليه بالرجوع الى الكتب المذكورة ومقارنة نصوصها وحواشيها (انظر الجدول المقارن على الصفحتين ١٠٦ و ١٠٧) .

د ـ عود على بدء

حاولنا في الفصول الثلاثة من هذا القسم متابعة الجذور الاوروبية التي تستمد منها النظرة العربية الشائعة الى التلمود . فتبين لنا من خلال امثلة معدودة كيف تسربت الينا تلك الآراء والمواقف ، الاوروبية في صميمها ، ثم وجدت تربتها الخصبة عندنا بمعزل عن الموقف العربي الاساسي ازاء الصهيونية السياسية . وكيف ان بواعث دينية معينة ساعدت ، في انسياقها وراء الموجة الاوروبية لعداء السامية واليهود ، على تعميم النظرة السطحية ، والمنقولة بكل اخطائها وتحاملاتها ، الى التلمود وتعاليمه .

ورأينا الموقف الاسلامي في القرون الوسطى من خلال المجادلات والمناظرات الدينية ينمّ عن مستوى رفيع قصّرنا نحن في العصر الحديث

« **اليهودي على حسب التلمود** » . فقد جاء على الغلاف الداخلي ما يلي :

تأليف : الدكتور اوغست روهلنج
ترجمة : الدكتور يوسف حنا نصر الله
مراجعة : العلاّمة مصطفى الزرقا
تقديم : الدكتور محمد عزت نصر الله

(صدر عن مؤسسة دار فلسطين للتأليف والترجمة ، بيروت ، ١٩٧٠) .

جدول مقارن لفهارس كتاب الدكتور روهلنغ Le Juif Talmudiste:

الكنز المرصود في قواعد التلمود ترجمة الدكتور يوسف نصر الله ، القاهرة ١٨٩٩ (بيروت ١٩٦٨)	**Le Juif Talmudiste** Abbé Maximilien de Lamarque (1888), Bruxelles, 1936.	همجية التعاليم الصهيونية للاب بولس مسعد (١٩٣٨) بيروت ١٩٦٩.
الكتاب الاول **« في عموميات »**	**A — Observations Preliminaires Fondamentales**	**الفصل الاول** **نظرة اجمالية في التلمود**
الفصل الاول ـ « التلمود »	1. Orthodoxie et Réforme	المذهب التلمودي
	2. Le nom de Talmud	كلمة تلمود
الفصل الثاني ـ التلمود هو من الكتب المنزلة عند اليهود	3. Le Talmud est considéré par les Juifs comme un livre divin.	
الكتاب الثاني **« فساد الدين »**	**B — Le Doctrine Dogmatique Preverse du juif Talmudiste**	**الفصل الثاني** **فساد العقائد التلمودية**
الفصل الاول ـ العزة الالهية على حسب التلمود	1. De Dieu	اله التلمود
الفصل الثاني ـ الملائكة	2. Des Anges	الملائكة في التلمود
الفصل الثالث ـ تاريخ الشياطين	3. Des Démons	قصة الشياطين
الفصل الرابع ـ الاسرار	4. Mystères	الاسرار التلمودية

الفصل السابع ـ المسيح وسلطان اليهود	7. Du Messie	المسيح وملكوته
الكتاب الثالث	**C — La Morale Corrompue du Juif Talmudiste**	**الفصل الثالث**
« فساد الآداب »		**فساد الآداب التلمودية**
الفصل الاول ـ القريب	1. Du prochain	قريب اليهودي
الفصل الثاني ـ التملك والتسلط العموميين	2. De la Propriété	
	a) L'Empire du monde	التملك والسلطة الشاملة
الفصل الثالث ـ الغش	b) La Fraude	الخداع
الفصل الرابع ـ الاشياء المفقودة	c) Des choses trouvées	الاشياء الملتقطة
الفصل الخامس ـ الربا	d) De L'Usure	الربا
الفصل السادس ـ حياة الاجانب واشخاصهم	e) La Vie	الاشخاص وحياة غير اليهود
الفصل السابع ـ المرأة	f) La Femme	المرأة
الفصل الثامن ـ اليمين	3. Le Serment	اليمين
الفصل التاسع ـ في المسيحيين	4. Les Chrétiens	
الفصل العاشر ـ الحرمان	5. L'Excommunication	الحرم

عن بلوغه او مجاراته . حتى ان الاتجاه الاعتباطي والمرتجل لدينا ادى الى احداث ربط سطحي بين « تعاليم الصهيونية الهمجية » وبين العقائد التلمودية ، دون الوقوف على مدى فعل التعاليم الربانية والتلمودية في نفوس الذين انشأوا الحركة الصهيونية وتزعموا مسيرتها الى فلسطين .

لذا فان اهتمامنا المتوارث بكتاب التلمود لم يكن سوى صدى ركيك وضعيف للحملة الاوروبية على اليهود وكتبهم الدينية . وليس القول باننا لا نزال نجهل التلمود على حقيقته من قبيل التحيز او التحامل على الآراء العربية السائدة ، بل هو يهدف في المقام الاول الى التصحيح والرجوع عن الخطأ . مثلما انه يناشدنا التعلم من الاخطاء واعادة النظر في الكثير من مفاهيمنا المتوارثة « بلاكيف » .

ان كتاب « التلمود » والعقائد الدينية اليهودية ليست « العدو » المتربص بنا ، رغم كل ما يمكن لهذا العدو ان يستمده منها . وعلى ايةحال ينبغي لنا طرح السؤال عن الاصول والجذور الصهيونية في التلمود ، لا سيما وان الصهيونية تؤلف عقيدة سياسية واستعمارية في ميدان التطبيق والممارسة .

ومن هنا يجب ان يأخذ اهتمامنا بالتلمود نقطة انطلاقه . هذا بالطبع الى جانب الاهتمام المنبعث من زاوية دينية وعلى مستوى تاريخ العقائد الالهية . لكن هذه الناحية الاخيرة ، على اهميتها القصوى في مجالها الخاص ، لا تعنينا كثيرا في نطاق هذه الدراسة . واغلب الظن انها لا تقدم لنا العون اللازم في البحث عن المضامين الصهيونية والسياسية في اسفار التلمود .

فالخطوة الاولى ، بعد هذا التمهيد المفصل ، تحتم علينا المباشرة بتعريف التلمود وتزويد القارىء بمدخل يعينه على ارتياد عالم هذا الكتاب الصعب والمجهول . وعليه، يأتي القسم الثاني من دراساتنا بمثابة «مدخل الى التلمود » . فلنقم بهذه المحاولة !

القسم الثاني

مدخل الى التلمود

« التلمود ـ التوراة الشفهية . وهو مجموعة قواعد ووصايا . وشرائع دينية وادبية ومدنية وشروح وتفاسير وتعاليم وروايات . كانت تتناقل وتدرس شفهيا من حين الى آخر . وكانت هذه المدة العصر الذهبي في درس التلمود . اذ اتسع نطاق الدرس والتعليم فيه لدرجة عظيمة جدا الى ان صار من الصعب حفظه في الذاكرة . ولاجل دوام المطالعة والمداولة ، وحفظا للاقوال والنصوص والآراء الاصلية المتعددة والترتيبات والعوائد الحديثة ، وخوفا من نسيانها وفقدانها مع مرور الزمن ـ وبالاخص وقت الاضطهادات والاضطرابات ـ قد دوّنها الحاخامون بالكتابة سياجا للتوراة . وقبلت كسنّة من سيدنا موسى من سيناء ... ».

(الدكتور هلال فارحي : **اساس الدين** ، القاهرة ، ١٩٣٧ ، ص ٢٢ ـ ٢٣)

الفصل الأول

ما هو التلمود ؟

ان الباحث عن تعريف جامع مانع للتلمود في المصادر اليهودية وغيرها سوف يعثر على أقوال كثيرة تفيد امتناع التعريف المنشود وتعذر الاتيان بتحديد وضعي يدل على ماهية هذا الاثر . فالمفكر الديني اليهودي سولومون شختر ، مثلا ، يعلن في مقالة له بعنوان «حول دراسة التلمود» (١٨٨٥) بان الاجابة على سؤال « ما هو التلمود ؟ » ضرب من المحال . ثم يعلل ذلك بقوله : « ان التلمود اثر شديد التنوع والتفكك والتشعب في عناصره ، وهذا مما يحول البتة دون تعريفه بصورة موجزة ومقتضبة ، او حتى مجرد وصفه على نحو تقريبي ضمن حدود جملة انجليزية مفيدة . فمن الاسهل القول ما ليس هو التلمود ، بدلا من قولنا ما هو التلمود» (١) .

ربما كان ذلك كافيا لتثبيط العزيمة والاقلاع عن الخوض في مسائل تكتنفها صعوبات وتعقيدات جمة . لكن التعريف السلبي او النافي يتركنا في حيرة من امر التلمود ، مثلما انه يثير فضولنا في طلب المزيد عن هذا الاثر الضخم . فلا يكفي مطلقا ان نقول للقارىء ــ والقارىء العربي بنوع خاص ــ بان التلمود الذي تود معرفته والالمام بماهيته ليس كل هذه او تلك الامور مجتمعة : فهو ليس التوراة ولا اسفار موسى الخمسة او كتاب الاشراق المعروف بالزوهار وغيره من كتب التصوف اليهودي (القبّالة) . والشعوبية ليست « تلمودية في الواقع » ، كما ان الصهيونية ليست « بنت التلمود » او تستمد منه « همجية تعاليمها » ــ الى آخر ما هنالك من التكهنات والتعميمات الجائرة .

---

١ ــ انظر ما يلي :

Solomon Schechter — **Studies in Judaism, Third Series,** (The Jewish Publication Society of America, Philadelphia : 1945, (c) 1924), See : « On the Study of the Talmud » pp. 143-193, p. 144.

واذا كنا نتفادى اطلاق تعريف شامل مانع لكتاب التلمود فيمستهل هذا الفصل ، فلا يعني ذلك تهربا من مسؤولية تعريف القارىء بطبيعة هذا الكتاب وشكله الى جانبالنواحي المختلفة من تاريخه : النشأة والجمع والتدوين والتبويب الخ ... بل نرمي من وراء ذلك كله الى اعتماد شيء من المنهجية وادخالها في سياق البحث . فالتعريف بالتلمود لا يستقيم ويستكمل عناصره الاساسية دون انتهاج طريقة معينة في الحديث عنه وتذليل العقبات التي تعترض سبيل التائقين للاطلاع على مكنوناته ومحتوياته . وبناء عليه ننطلق في مشروعنا من فذلكة لغوية لا غنى عنها .

ان لفظة « تلمود » في اللغة هيصيغة الاسم المشتق من فعل « لمذ » (لمذ) بمعنى علّم . ولا يزال هذا المعنى شائعا في لغتنا العربية منخلال كلمة « تلميذ » . اذ يقول اساتذة اللغات السامية بان جذر « لمذ » يفيد اصلا ذلك المعنى الحسّي لفعل « اللمذ » من لامذ . واللامذ هو حرف اللام في الابجدية ، سمي كذلك نسبة الى صورته التي يرسم بها على شكل « المسّاس » او المهماز الذي يستخدمه الفلاح لمس الفدان عند الحراثة او اثناء دراس القمح على البيدر ! حتى ان لفظة لمد العربية تعني في المعاجم « خضع له وتذلل » ، او « تواضع له » . و « الألمد » و « اللمدان » (في **المنجد**) هو الذليل . بينما نجد ان لمذ « لغة في لمج الشيء أي أكله بأطراف فمه » ، « ولمز » تعني ايضا « دفعه » و «ضربه».

خلاصة القول : ان لفظة «تلمود» مشتقة من فعل لمّذ (Limmed) بمعنى « علّم » (حسب رأي مقالة « تلمود » في الموسوعة اليهودية) ، او هيترجع فياصلها الى لمذ (Lamad) بمعنى « تعلّم » (٢) . فالموسوعة اليهودية تؤكد ان المعنى الاول ـ « علّم » ـ هو الاساس في كلمة «تلمود» التي تعني « تعليم » (Teaching) ، لكنها تدل ايضا على « التعلم » (Learning) . وهذا المعنى الاخير يتبدى لنا في الدلالة الخاصة على التوراة، اذ يجري عادة الصاق لفظتي «تلمود» و «توراه» (Talmud Torah) للدلالة على « دراسة الشريعة » (Study of the Law) ، سواء كان ذلك بالمعنى الاوسع للشريعة ـ اي دراسة الدين اليهودي ـ او بمعناها المحصور في دلالته على الدرس كفريضة دينية .

---

٢ ـ انظر المصدر التالي

Rev. Samuel Rapaport — **Tales and Maxims from the Talmud,** Selected, arranged and translated with an Introduction, with « An Essay on the Talmud » by the late Emanuel Deutsch, pp. 1-71, (London : 1910), p. 19.

ولا بأس من ايراد المعاني او الدلالات الثلاث لكلمة « تلمود » على النحو الآتي (٣) :

اولا : التلمود بمعنى التعليم والتعلم والدرس (Midrash) .

ثانيا ـ تدل كلمة « تلمود » ـ كما هي الحال في عبارة « تلمود لومار » (Talmud Lomar) التي يتكرر استعمالها في اصطلاحات التنائيم ـ على التدريس بواسطة نصوص الكتاب المقدس والاستنتاجات التفسيرية المستخلصة من دراسة تلك النصوص. اي انها تشير الى **طريقة** خاصة في التعلم والمحاجّة ، حيث يتم شرح الاصول الشرعية والاحكام الفقهية بالاستناد الى نصوص التوراة وتفسيرها الاثباتي (Halakah, deduction of Halakic Principles) .

ثالثا : التلمود بمعناه اللاحق : كمصنف للاحكام الشرعية او مجموعة القوانين الفقهية لليهودية (Corpus Juris, legal code) .

غير ان الدلالة الاخيرة هي الاكثر شيوعا وشمولا منذ منتصف القرن الثامن للميلاد. وتقول **الموسوعة اليهودية** بان لفظة «شمعاتا» (Shem'ata) استعملت في بابل لتعيين الأقسام الشرعية في التلمود وتمييزها عن مادة الحكايات والروايات (Haggadah) . حتى ان الاوساط الاسلامية في القرن العاشر استخدمت كلمة « شمعاتا » او « سمعاتا » للدلالة على التقليد اليهودي وعلى التلمود كمصدر رئيسي لهذا التقليد . ثم تستشهد بقول المؤرخ المسعودي في معرض اشارته الى سعديا غاؤون بـ «السمعاتي» (اي : المعتقد بالتقليد) تمييزا له عن « القرائي » ، او من يرفض التقليد السماعي ويحصر اعتقاده بقراءة التوراة وحدها دون سواها . وسوف نتناول مسألة التقليد السماعي او الشفهي في سياق حديثنا عن نشأة التلمود وجذوره التاريخية .

لذا يصح اعتبار « التلمود » بمعناه الحرفي مرادفا للتعليم القائم على اساس التقليد السماعي او الشفهي . اما التسمية التي تطلق عادة على مجموعة الكتب والاسفار التي تحوي سجل التشريعات والمجادلات والاخبار والقصص والاقوال الحكمية فانها تعتبر « التلمود » بمعناه الواسع

---

٣ ـ **المصدر نفسه** . راجع ايضا مقالة « تلمود » التي كتبها لودفيغ بلاو في المجلد الثاني عشر من **الموسوعة اليهودية** (١٩٠٥) .

والشامل ، للدلالة بذلك على الاعمال والآثار التي انتجتها المدارس الدينية اليهودية في فلسطين وبابل خلال الفترة الممتدة من القرن الثالث الى القرن الخامس للميلاد ـ اي اثناء العصر المعروف بعصر الاموراثيم (= المتكلمون او المجادلون Amoraim) .

هناك « تلمودان » او نسختان من التلمود يحملان هذه التسمية :

١ ـ **التلمود الفلسطيني** : ينسبه اليهود خطأ الى اورشليم بقولهم « الاورشليمي » (Talmud Yerushalmi) ؛ لان القدس خلت من المدارس الدينية بعد خراب الهيكل الثاني وانتقل الاحبار الى انشاء مدارسهم في يمنيه وصفوريه وطبريه . كما ان يهود العراق اطلقوا على التلمود الفلسطيني احيانا تسمية « تلمود ارض اسرائيل » و « تلمود اهل الغرب » ، نظرا لوقوع فلسطين في الجهة الغربية من العراق .

٢ ـ **التلمود البابلي** (Talmud Babli) : وهو نتاج الاكاديميات اليهودية في العراق ، واشهرها سورا ونهاردعا وفومبديتا (Sura, Nehadre'a, Pumbeditha) . يعرف هذا التلمود في بعض الحالات النادرة جدا بـ « تلمود اهل المشرق » (٤) .

اما حين تستخدم لفظة « التلمود » بمفردها ومع ال التعريف ، فان المقصود بها هو « التلمود البابلي » دون منازع ، وعلى سبيل الميزة والافضلية والتفوق . و « البابلي » يدين بتلك الاهمية التي حظي بها منذ اواسط القرن الثامن الى جملة اسباب وعوامل ، يأتي في طليعتها ذلك التأثير الهائل الذي مارسه على اليهود واليهودية طيلة القرون اللاحقة ، بالاضافة الى حجم مادته التي تبلغ ثلاثة اضعاف التلمود الفلسطيني واسلوبه المنفتح في المناقشة دون اقفال الباب او الانتهاء الى ترجيح قول على آخر . حتى ان هناك من يعتقد بأن هذه المناقشة « جاءت لتمرين عقلي وتدريب منطقي » (٥) . وسوف نعود الى موضوع الفروقات بين التلمودين في مكان لاحق من هذه الدراسة .

---

٤ ـ ان هذه التسمية لا ترد في النصوص سوى مرة واحدة . (انظر : Schechter ، **المصدر السابق** ، ص ٢١٩) .

٥ ـ انظر : اسرائيل ولفنسون (ابو ذؤيب) ـ **موسى بن ميمون : حياته ومصنفاته** ، (لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٣٦) ، ص ٤٦ .

لنتساءل الآن عن اصل التلمود وكيفية نشوئه ، على ان نحاول من خلال ذلك ايضاح طبيعةالعنصرين الاساسيين اللذين يتألف منهما التلمود : « المشنا » (Mishnah) و «الغمّارا» (Gemara) ، لجهة التقسيم الظاهري في النص ، وتبيان الفروقات في محتويات التلمود بين « الهالكا » (Halakah) ـ الاحكام الشرعية والفقهية ـ من جهة ، و « الهجّادا » (Haggadah) ، او الاقوال والروايات والمواد القصصية والتاريخية من جهة ثانية .

أ ـ الشريعة الشفهية

لقد عرفت جميع الشعوب القديمة في التاريخ شريعة شفهية او سماعية على صورة العادات والتقاليد والعرف . وبقيت عناصر هذه الشريعة قائمة وسارية المفعول الى جانب الشرائع والقوانين التي اوتي لها التدوين والتبويب والتصنيف، وجرى جمعها في الواح وصحائف مكتوبة. وهكذا نجد اليهود « القدماء » يميزون بين التوراة المكتوبة (Written Law = Torah She-bi-ketab) ، وهي تشمل الشرائع الواردة في اسفار موسى الخمسة ، وبين التوراة او الشريعة الشفهية (Oral Law = Torah She-be-al-peh) . وحين نقول « القدماء » ينبغي لنا التحفظ ازاء الرأي الشائع لدى عامة اليهود وفي العديد من المصادر والمراجع بالاضافة الى التلمود بالذات .

ما هو هذا الرأي ؟ يعتقد اليهود بان الشريعة الشفهية قد جرى تلقّيها عن طريق التقليد المأثور وبالتواتر منذ اقدم الازمنة . وان هذه الشريعة قد تلقّاها موسى في سيناء فانتقلت من السلف الى الخلف ، وقبلت كسنّة سماعية الى جانب الشرائع المدونة في اسفار موسى الخمسة . ومعنى ذلك ان موسى تلقى شريعتين او توراتين في عرفهم : المكتوبة والشفهية. وفي احد اسفار التلمود ـ سفر الآباء : الذي يتضمن الاقوال والحكم المأثورة عن الآباء في التقليد اليهودي (Pirke Abot) ـ نجد التنائيم (المعلّمون = Tannaim) خلال القرنين الاولين للميلاد يقولون في المشنا الاول ما يلي :

« تلقى موسى **التوراة** من سيناء وسلّمها الى يشوع ، ويشوع قام بتسليمها الى الشيوخ ، والشيوخ الى الانبياء ، والانبياء سلّموها بدورهم الى رجال المجمع الاكبر .

« وقد تفوهوا بثلاثة اشياء :

- ترووا في اصدار الحكم
- احشدوا العديد من التلاميذ
- واقيموا سياجا حول التوراة » (٦) .

معنى ذلك ان تقليد التوراة الشفهية يرقى في جذوره الى موسى ويصدر عن الوحي الموسوي في سيناء جنبا الى جنب مع التوراة المكتوبة او الاسفار الخمسة . لكن الموقف النقدي لدى الباحثين يخالف الرأي الشائع ولا يأخذ به على عواهنه . واغلب الظن ، كما يرجح سولومون شختر ، هو ان منشأ هذا التقليد مجهول (Unknown) . بينما نجد الشراح اليهود في القرون الوسطى يزعمون وجود اصول موسوية عريقة في القدم واليها ينسبون التقليد المذكور . لكن شختر يقف مع العلماء المدققين في ابطالهم للزعم القائل بان الشريعتين ، المكتوبة والشفهية ، ترجعان الى « عهد التأليف الموسوي » . فهو يقول :

« بما ان الشريعة الشفهية هي وثيقة الاتصال بتاريخ وتطور فنون تفسير الكتاب المقدس (Hermeneutics) ، فمن الجائز بكل اطمئنان ارجاع تاريخ بدايتها الى زمن النفي (Exilic period) عندما تم لاول مرة انشاء مؤسسة الكنيس (Synagogue) التي كانت وظيفتها الرئيسية تقوم على تعليم كلمة الرب وتفسيرها » (٧) .

والمعروف ان مؤسسة الكنيس او المجمع يعود تاريخها الى ما بعد فترة السبي البابلي ، لكنها لم تحتل تلك المنزلة الرئيسية الا بفضل جهود الفريسيين وبعد خراب الهيكل الثاني على وجه التحديد . كما يخبرنا

---

٦ - **التوراة** تعني هنا الشريعة المكتوبة والتعليم الشفهي المكمّل لها . انظر سفر Aboth في تلمود سونسينو ، سدر نزيكين ، الفصل الاول ، ص ١ .
وراجع ايضا الترجمة التالية للسفر ذاته مع اشهر الشروحات المعروفة:
The Wisdom of the Fathers (The Living Talmud) and its classical commentaries, selected and translated with an essay by Judah Goldin, (Mentor Books, New York : 1957) p. 43.

٧ - انظر مقالة شختر عن التلمود ، **المصدر السابق** ، ص ١٩٤ .

المؤرخ اليهودي – الروماني يوسيفوس – واقواله يؤيدها ادب التنائيم – بان الصدوقيين انكروا سلطة الشريعة الشفهية بينما تمسك بها الفريسيون . وهناك من يعتبر الخلاف الذي نشب بين هاتين الفرقتين اليهوديتين راجعا الى كون الفريسيين تمسكوا بمساواة الشرائع الشفهية مع الشريعة المكتوبة من حيث الزاميتها ، وطالبوا بمعاقبة الذين ينتهكون الاولى اسوة بالثانية . بينما انكر الصدوقيون عليهم ذلك واصروا على اعتبار شرائع الاسفار الخمسة اشد الزامية من الشريعة الشفهية . حتى ان الفريسيين طالبوا من جهتهم بتعديل الشرائع الواردة في اسفار موسى الخمسة وتفسيرها بحيث تتلاءم مع الثقافة المتطورة والوضع الاقتصادي المتغير . لكن الصدوقيين اعلنوا رفضهم لهذه البدع (٨) .

نستخلص مما تقدم : **اولا** – كانت هناك شرائع سماعية او شفهية الى جانب الشريعة المكتوبة في اسفار موسى الخمسة (Pentateuch) وربما رجعت تلك الشرائع الشفهية عن طريق العرف والعادة الى فترة زمنية تسبق الشرائع المكتوبة . **ثانيا** – ان التقليد التلمودي المتأخر هو المسؤول عن نسبة التقليد الشفهي الى موسى في سيناء ، لكن هذا الزعم لا يصمد امام الموقف النقدي ، والمدقق . **ثالثا** – ينبغي ارجاع بدايات الشريعة الشفهية التي يعبّر عنها التلمود الى فترة السبي البابلي وربما الى عصر الكتبة (Sopherim) الذي يبتدىء بعزرا الكاهن . فالشريعة الشفهية لم تتجل بصورة مميزة الا بعد قيام الكتبة ، خلفاء عزرا ، ومحاولتهم نشر « التوراة المكتوبة » بين الناس عن طريق التعليم والشرح والتفسير . **رابعا** – ان الفترة التلمودية التي جعلت الشريعة الشفهية في منزلة المكتوبة لا تبدأ الا بعد خراب الهيكل الثاني ، اي منذ عام ٧٠ ب.م وحتى مطلع القرن السادس ، وذلك على يد المعلمين المعروفين بالتنائيم (Tannaim). * .

---

٨ – راجع مادة « تلمود » في دائرة المعارف البريطانية .

* – « التنائيم » : لفظة آرامية مشتقة من جذر (ثنا) بمعنى كرر واعاد على سبيل التعليم .

ملاحظة : يبدو ان التقليد الشائع بين اليهود درج على ارجاع بداية التصنيف التلمودي للشرائع الشفهية الى زمن عزرا . ففي كتاب صادر بالعربية عام ١٩١٢ نقرأ الوصف التالي ، ضاربين صفحا عن ركاكة العبارة :

(التتمة على الصفحة التالية)

ب ــ طريقة المدراش (Midrash Method)

اشرنا فيما سبق الى وظيفة المجمع الرئيسية في تعليم التوراة وتفسيرها . ونريد الآن معرفة شيء عن الطريقة التي كانت متّبعة آنذاك في تدريس التوراة والتقاليد الشفهية وفي شرحها وتفسيرها . ان لفظة « مدراش » (Midrash) تفيد الشرح والدرس والتقصي اصلا . وهناك اشارة الى ذلك ــ كما بيّن شختر ــ في اخبار الايام الثاني ١٣ : ٢٢ « وبقية امور ابيّا وطرقه واقواله مكتوبة في مدرس النبي عدّو » (وفي الترجمة اليسوعية تستعمل كلمة « مقالة » بدلا من « مدرس ») (٩) .

« ان الاحبار الذين صنفوا كتاب التلمود يبتدىء وقتهم من عهد عمارة بيت المقدس الثاني . **والتلمود كناية عن فقه شرعي وتفسير كتاب التوراة** . ويبلغ ما بها من الوصايا ٦١٣ وصية وقد عرف الاحبار المذكورون باسم « تنائيم » وما زالوا الى سنة ٣٩٧٥ (عبرية) حيث تمت قاعدة التلمود وصارت تعرف باسم «ميشنا» ومعناه بالعربية الكتاب الثاني، اعني الثاني بعد التوراة.

« وبعد هؤلاء الاحبار يبتدىء عهد الاحبار المعروفين بالعبرية باسم « امورائيم » (المترجمون) لان مهمتهم انما كانت شرح الميشنا . وهم من سنة ٣٩٧٩ الى سنة ٤٢٣٤ (عبرية) ، حيث تمّ تأليف التلمود بحالته الحاضرة الآن .

« ولا غرو اذا قلنا انه بمنزلة الكنز الثمين للامة الاسرائيلية ، لما اشتمل عليه من الفقه الشرعي والاحكام الدينية التي اليها المرجع الوحيد في جميع احكام الدين من عبادات ومعاملات . ومع هذا فهو اثنان لا واحد . احدهما اورشليمي نسبة الى علماء اورشليم (؟) والآخر بابلي نسبة الى علماء بابل اعني بغداد . والثاني اكبر واوسع لكثرة مباحثه واليه الرجوع غالبا . ثم يبتدىء بعد ذلك دور الاحبار المعروفين باسم رابانان سيفورأيم ــ ومعناها بالعربية المفسّرون . . . (ويليه) دور الاحبار الاجلاء ــ عهد العظماء » (Geonim) .

انظر المقدمة في المصدر التالي :

مرحاي بن شمعون ــ **كتاب الاحكام الشرعية في الاحوال الشخصية للاسرائيليين** ، (مطبعة كوهين وروزنتال ، مصر ، ١٩١٢) .

٩ ــ انظر ايضا « اخبار الايام الثاني » ٢٤ : ٢٧ .

تقول المصادر اليهودية ان الطريقة التي استخدمها الكتبة (Sopherim) ورجال السنهدرين في تعليم الشريعة الشفهية وايصالها للناس هي طريقة قديمة العهد ترجع الى زمن عزرا الكاهن . كما تتبوأ هذه الطريقة المنزلة الاولى في الحياة الروحية اليهودية طيلة عصر الكتبة (من منتصف القرن الخامس الى نهاية القرن الاول ق.م.) . فقد استخدمها عزرا واصبحت لدى خلفائه اهم وسيط للتعليم اليهودي والتعبير عن الفكر (١٠) .

ما هي هذه الطريقة ، اذن ؟ وهل توصلنا الى منشأ التلمود ؟ ان الآراء تتباين حول ماهية طريقة المدراش. فهناك من يقول بأنها كانت تقوم على تعليم الشريعة الشفهية بواسطة شرح لنصوص من الشريعة المكتوبة (١١) . بينما نجد كاتب مقالة « تلمود » في **الموسوعة اليهودية** يعتبر طريقة المدراش وقفا على النص التوراتي وحده ، بحيث يصبح « المدراش » مرادفا لتفسير التوراة . ثم يؤكد وجود التطابق الاصلي بين طريقتي « المدراش » و « التلمود » (بمعنى التعليم) . والمدراش – على حد قول دائرة المعارف البريطانية – هو طريقة الدرس المكثّف (Derûsh) لروح النص ، وقد جرى استخدامها غالبا لتفسير المواعظ والحكايات الرمزية ، مقابل التفسير الحرفي للنصوص (Peshat) . فاللفظة تنطبق على « طرق معينة في تفسير التوراة » مثلما تطلق على « صنف من الكتابات اليهودية التي تبين كيفية استخدام تلك الطرق وتمثل عليها » . اما « الشرح المدراشي » فانه ارتكز الى نظرية « التفسير التصاعدي » (Progressive interpretation) . بحيث اصبح لكل لفظة من الفاظ النص المكتوب معناها المحدد ، لا بل اصبح لكل حرف اثره الخاص وقيمته الثابتة . وفضلا عن ذلك ، فقد صار لكل كلمة « ٧٠ وجها » من اوجه المعاني والدلالات (١٢) .

بيد ان معظم المصادر تتفق في القول بان طريقة المدراش تنحصر بشرح التوراة وتفسيرها ، الى جانب التوسع في تخريج النصوص والالفاظ ، والاسهاب في الاضافات والتعليقات . والنتيجة الحاصلة عن هذا الشرح تمثلت في « الهالكا » ، اي المبادىء الهادية لاحكام الشرع الديني

---

١٠ – راجع Epstein ، **المصدر السابق** ، ص ١١٤ .
١١ – **المصدر نفسه** .
١٢ – راجع مقالة «Midrash» في **دائرة المعارف البريطانية** .

(Halakah) . اما في التلمود فان المناقشات والشروحات * تدور حول نصوص الاحكام الشرعية الناتجة عن التفسير المدراشي ، بحيث يستند الشرح والتفسير الى النص التوراتي . وهذه الطريقة الاخيرة التي تطالعنا في اسفار التلمود تعرف بطريقة التثنية او التكرار (Mishnah form) = « المشنا » . لكنها لم تنل افضلية على طريقة المدراش الا بعد نهاية القرن الاول ق.م. ، وظهور المعلمين الذين مارسوا الاسلوب التكراري في شرح التعاليم الشفهية . ويعرف هؤلاء بالتنائيم . حتى ان « المدراش » لم يتراجع أمام سلطان « المشنا » ، بل بقيت الطريقتان قائمتين جنبا الى جنب .

ان طريقة المدراش هي الاقدم عهدا . واغلب الظن ان الطريقة التكرارية لم تلجأ الى تعليم الشريعة الشفهية بصورة مستقلة عن الاساس التوراتي الذي تسند اليه الا بعد اشتداد الخلاف بين الصدوقيين والفريسيين . فقد اتينا على ذكر المعارضة الشديدة التي قابل بها الصدوقيون الطابع الالزامي للشريعة الشفهية ، وكيف انهم تمسكوا بالمعنى الحرفي للنص التوراتي ازاء التفسيرات التي خرج بها الفريسيون، ومن المرجح ان التحول ** صوب التقاليد الشفهية المنقولة بالتواتر ربما

---

* – تعرف شروحات المشنا بـ « غمّارا » (اي التكملة والتتمة) . وتؤلف الغمّارا القسم الاكبر من التلمود ، حتى انها تدعى في كثير من الاحيان بـ « تلمود » .

** – **ملاحظة :**

حين نقول « التحول » صوب الشريعة الشفهية ، فان المقصود بذلك هو الاشارة الى المشاكل التي تعترض كل نص مكتوب بعد ان يتم قبوله كمعيار للحياة ومنظم لشؤون البشر . فالالتفات الى خارج الشريعة المكتوبة قد يحصل بالطبع قبل نشوء هذه الشريعة وتبلورها في نصوص محددة وصياغات ثابتة . لكن الشريعة الشفهية عند اليهود لم تشهد التطور المنسوب اليها الا بعد ان جرى قبول « التوراة المكتوبة » كمعيار لحياتهم ، وبعد ان راح خلفاء عزرا من الكتبة يعلّمونها للناس ويشرحونها . وليس بمستبعد ابدا ان تكون مشاكل التفسير التي طرأت لدى الشراح والمعلمين ، وكونهم يعتبرون الشريعة المكتوبة بمثابة وثيقة مقدسة لا يجوز ادخال تعديلات مباشرة عليها ، قد جعلت ارباب التفسير

(التتمة على الصفحة التالية)

جاء عن طريق الفريسيين بعد ان ادركوا عدم جدوى اللجوء الى النص المكتوب لتأييد التقاليد الشفهية . اما كيفية احلال هذا التقليد في منزلة تضاهي مكانة الشريعة المكتوبة (اسفار موسى الخمسة) فسوف يتم تناولها في القسم التالي .

لذا نكتفي هنا بالتوكيد على الاصول المدراشية لعناصر التلمود وعلى المادة التوراتية التي دخلت في صلبه ، حتى انهم اعتبروه تكملة للتوراة او للشريعة المكتوبة . فما هي النتائج التي اسفرت عنها محاولات استخدام طريقة المدراش الاصلية لتفسير نصوص التوراة والتوسع في معانيها ؟

لقد اعطت هذه الطريقة نتائج متنوعة في طابعها ، بتنوع طبيعة النصوص التوراتية وتباينها . فالنصوص الشرعية والشعائرية اصبحت تندرج تحت ما يعرف بـ « الهالكا » او « الحلقا » (Midrash Halakah). وهذه اللفظة تعني مشى وسلك وذهب في الاصل ، لكنها تفيد الارشاد وقاعدة التطبيق والحكم الشرعي (١٣) . ثم صارت « الهالكا » تشمل في نطاقها ما يلي : العرف والعادة (Minhagim) ، والقوانين المحلية (Takkanot) والمراسيم الشرعية (Gezerot) . وهذه كلها لا تنتسب الى مصادر توراتية او انها ضعيفة الاسناد .

اما العناصر الروحية والوعظية والاخلاقية فقد جرى تصنيفها تحت فئة الهجّادا (Midrash Haggadah) ، اي الرواية والاخبار . و «الهجادا» لفظة آرامية مشتقة من جذر يفيد معنى روى وسرد وحكى وقصّ (Narrate) . ثم صارت تعني الشرح القصصي على سبيل الوعظ الديني . كما اندرج تحتها ما يلي : تقاليد الاقوال المأثورة عن الربيين الى جانب القصص والاساطير المتصلة بحياة القديسين اليهود في العصر اللاحق للتوراة . واشتملت على موضوعات الفلك والتنجيم والطب والسحر والثيوصوفيا والتصوف وغير ذلك من المواضيع المماثلة التي تنتمي في

بينهم يلتفتون الى مصادر اخرى لاستخراج التشريعات اللازمة من مادتها . وهكذا نشأت تلك المجموعة الكبيرة من الاحكام والقوانين التي تؤلف الشريعة الشفهية او « التكرار » و « التثنية » و « التكملة » .

١٣ ـ اشارة الى ما جاء في سفر الخروج ١٨ : ٢٠ (« وعلمهم الفرائض والشرائع وعرّفهم الطريق الذي يسلكونه والعمل الذي يعملونه»). انظر Epstein ، **المصدر السابق** ، ص ١١٤ .

معظمها الى الفولكلور او الادب الشعبي (١٤) .

وبذلك نتعرف الى العنصرين الاساسيين في التلمود ، وهما : العنصر الشرعي والقانوني (Halakah = Legal) الذي يذكّرنا بالاحكام والفرائض والتشريعات الواردة في اسفار الخروج واللاويين وتثنية الاشتراع . والعنصر القصصي والروائي والاسطوري (Haggadah = Legendary) بما يشمله من الاقوال المأثورة والاخبار والخرافات والروايات وشطحات الخيال ، الى جانب السخافات والسحر والتراث الشعبي .

فالعنصر الاول يتجلى في ذلك القسم من التلمود الذي يعرف بـ المشنا (Mishnah) ، اي « خلاصة الشريعة الشفهية ومجموعة قوانين اليهود السياسية والمدنية والدينية » (١٥) ولفظة مشنا مشتقة من جذر شنا او تنا بمعنى علّم وكرر ، اي انها « الشريعة الثانية » بالمعنى الحرفي لكلمة تثنية (Deuterosis) .

بينما نجد العنصر الثاني موزعا على القسم الاكبر من التلمود ، وهو المعروف بالغمّارا (Gemara) ، أي التكملة والتتمة . والغمارا « مبنية على روايات واحاديث ومسموعات عن الائمة وتحتوي على ايضاحات وشروح وتفاسير على المشنا ومختصر المباحث والمجادلات التي حصلت في معاهد الدرس لاجل هذه الشروح والتفاسير . وهي تشمل امورا هامة غير الايضاحات المذكورة ايضا كالامثال والادبيات والاسئلة وردودها عن مواضيع مختلفة واعتقادات واخبار ومعلومات دنيوية وطبية وفلكية وغيرها » (١٦) .

ويصدق على هذين العنصرين ما قاله عمانوئيل دويتش في مقالته عن التلمود اذ وصفهما على النحو الآتي : « هناك تياران عظيمان ، تارة يسيران في موازاة بعضهما بعضا وطورا يبدو انهما يتفاعلان ويؤثر الواحد منهما في الآخر ، حتى انه يعيق سيره ويعترض مفعوله » .

ومهما تعددت الاقوال والآراء بشأن العلاقة القائمة بين **التوراة والتلمود** ، ورغم كل ما يزعمه اليهود عن وجود تقليدين بموازاة بعضهما بعضا ويتحدران من مصدر واحد ، فان التلمود لا يمكن فصله عن التوراة

---

١٤ ـ انظر Schechter ، **المصدر السابق** ، ص ١٩٥ .
١٥ ـ هلال فارحي : **اساس الدين** ، **المصدر السابق** ، ص ٢٤ .
١٦ ـ **المصدر نفسه** ، ص ٢٥ .

ابدا . كما ان الاحكام الشرعية الواردة في المشنا لا تنفصل عن خلفيتها التوراتية في اسفار موسى الخمسة ، حيث يكمن مصدرها ومنبعها الاساسي .

فالتلمود يبدو لنا وكأنه اشبه ما يكون بتطبيق التوراة، رغم الفروقات الكثيرة بينهما . ولا بأس من اعتبار التلمود بمثابة سجل حافل يبين لنا من خلال المناقشات والشروحات والامثلة والردود والروايات كيف كان اليهود يحاولون تطبيق الوصايا والفرائض التوراتية في حياتهم اليومية. ان جذور التلمود ترجع اذن الى تفاعل الشريعة المكتوبة مع اوضاع الحياة المتغيرة والحاجات الطارئة . وحين يصطدم التطبيق العملي بالنصوص المقدسة او الموضوعة في عهدة الكهنة والكتبة ، تبدأ المشكلة بالظهور، وتكثر الاجتهادات بينما يتصاعد البحث عن الحلول والمخارج .

حتى ان قول بركوفيتز (١٧) يصدق تماما على هذه الحالة : « حين يبدأ المرء بطرح الاسئلة حول التطبيق العملي للتوراة ، ثم يحاول اعطاء اجوبة عليها ، فانه يصبح تلموديا » (Talmudist) . واستنادا الى هذا التفسير للعلاقة الوثيقة بين التلمود والتوراة ، نجده يتابع قائلا : « التلمود هو الجسر الممتد بين التوراة والحياة . انه التوراة في التطبيق » .

فلننتقل الى عالم الذين اسهموا في تشييد هذا « الجسر التطبيقي» لكي نتعرف الى تلك المدارس التفسيرية التي صنعت تاريخ التلمود خلال فترة تمتد الى الف سنة .

---

١٧ ــ انظر
E. Berkovits — **Towards Historic Judaism,** (The East and West Library, Oxford : 1943), p. 57. See : Chapter 5, «Rediscovery of Judaism», pp. 52-65.

الفصل الثاني

تكوين التلمود ونشاته

« ان التلمود ، على غرار المشنا ، لم يكن من عمل مؤلف واحد او مجموعة من المؤلفين ، بل هو ثمرة الجهود الجماعية التي بذلتها على التوالي اجيال متعددة ، حيث اثمرت تلك الجهود في النهاية كتابا فريدا في اسلوب تطوره » .

(مقالة «تلمود» في **الموسوعة اليهودية**) .

« فالتلمود ، اذن ، هو مشنا الرابي يهوذا في الدرجة الاولى مع تعليق عليه »

(Isidore Epstein : **Judaism, op. cit.,** p. 125).

ان الحديث عن تكوين التلمود ونشأته سوف يأتي متمما للاجابة على سؤالنا في الفصل السابق : ما هو التلمود ؟ ولا غرو فان الاطوار التي مرّ بها النشاط التفسيري والمذاهب التي تبلورت حوله والاسماء التي برعت فيه ، كلها مؤهلة لاعطائنا فكرة اكثر وضوحا عن طبيعة التلمود والمنزلة التي احتلها في حياة اليهود .

ولقد عمدنا الى متابعة شختر في عرضه التسلسلي لنشاطات كل من : الكتبة او السوفريم (Soferim) ، والازواج او الزوجوت (Zugot) والتنائيم او المعلّمون (Tannaim) ، والامورائيم : المتكلمون او المجادلون (Amoraim) والصبورائيم او التأمليون في اقوال السلف (Saboraim). علما بأن هذا التقليد الطويل يمتد من عزرا الكاتب في منتصف القرن الخامس ق.م. ويستمر حتى القرن السادس ب.م. في بابل . وسوف نحاول ابراز العناصر والملامح الهامة في هذا التطور ، من خلال تأثيرها على تكوين التلمود وانعكاسها على طبيعته اللاحقة لجهة الجمع والتبويب والتصنيف والتدوين .

أ ـ الكتبة (Soferim)

تبدأ هذه المرحلة التكوينية بمجيء عزرا الكاتب من بابل وتمتد حتى عصر المكابيين (٤٥٠ ـ ١٠٠ ق.م.) . وهي التي شهدت قيام الدولة الثيوقراطية اليهودية في ظل السيادة الفارسية ، كما جرى خلالها جمع القسم الاكبر من الكتابات التي تأتي بعد اسفار موسى الخمسة واضيفت الى التوراة . فقد باشر عزرا نشاطه بشن حملة لا هوادة فيها ضد الزواج المختلط ، ثم ادخل قراءة التوراة امام العامة وارفق القراءة بشروح وتفسيرات اخرجتها عن معناها الحرفي . ويقول ابشتاين (**المصدر السابق**، ص ٨٥) بان طريقة عزرا في التفسير والشرح اتصفت بمرونة كافية لتغطية النواحي والاوضاع الجديدة في الحياة ، طالما ان النص التوراتي لم يف بهذه الحاجات . فاستطاعت الجهود التي بذلها عزرا وضع التوراة في متناول الجميع ، بعد ان كانت وقفا محتكرا لطبقة واحدة من اليهود . واليه يعود الفضل في اقامة « دولة التوراة » رغم خلوها من كل اهمية سياسية او اقتصادية .

لكن شختر يؤكد معرفتنا بالقليل عن النشاط الادبي الذي مارسه الكتبة اللاحقون . فالمصادر الربانية تشير اليهم ، في رأي بعض العلماء ، عندما تتحدث عن « رجال المجمع الاكبر » . اما نشاطهم الرئيسي فقد انحصر في حقل نشر التعليم الديني ، الى جانب بعض التشريعات والمراسيم التي كان لها اثر في ترتيب التوراة واثبات نصها المعياري . والقول الذي مرّ معنا في « سفر الآباء » : « احشدوا العديد من التلاميذ » و « اقيموا سياجا حول التوراة » ينسب الى هؤلاء الكتبة . كما تنسب اليهم المصادر اليهودية تحقيق المنجزات التالية :

١ ـ قراءة نصوص الشريعة في ايام معينة من الاسبوع .

٢ ـ تحديد الصلوات اليومية في تلاوة البركات الست ، وادخال التفوه بالشكر بعد تناول الطعام (صلاة المائدة) .

٣ ـ ادخال بعض الشعائر والطقوس الدينية ، مثل : عادة سكب الماء على الارض في عيد المظال (Tabernacles) والدوران بموكب حول المذبح حاملين اغصان الصفصاف .

٤ ـ وضع القواعد المتعلقة باعداد التمائم الدينية (Phylacteries) مثل **التفليم** (Teffillin) او الحافظة الصغيرة التي تلف على الذراع

او تعصب حول الرأس فـوق اعلى الجبهة اثنـاء تأدية صلاة الصباح (سفر التثنية ٦ : ٨ ـ « واربطها علامة على يدك ولتكن عصائب بين عينيك » ، **والمعطف او الطليت** (Tallith) بجدائلـه الاربع (Zizith) او اهدابه (سفر العدد ١٥ : ٣٨ « وقل لهم ان يصنعوا لهم اهدابا في اذيال ثيابهم ... »). والمزوزة (Mezuzah) التي توضع على القائمة اليمنى للباب (تثنية ٦ : ٩ « واكتبها على قوائم ابواب بيتك وعلى ابوابك ») (١) .

٥ ـ تعديل بعض الشرائع التوراتية وتكييفها وفقا لمتطلبات الحياة ، والتخفيف من قساوة الشرع الموسوي . والامثلة التي يوردهـا ابشتاين في هذا الصدد هي التالية : استبدال شريعة الانتقـام التوراتية في حال الاعتداء بالتعويض ، التساهل في تطبيـق قوانين السبت مقابل بعض الفرق المتشددة في تمسكها بحرفية القانون بامتناعها عن القيام بجميع النشاطات الجسدية في يوم الراحة . التخفيف من صرامة قانون البيّنة لاثبات وفاة الزوج، بحيث اصبحت شهادة الرجل الواحد تكفي لكي يحق للزوجة ان تتزوج من جديد ، حتى ولو كانت هذه الشهادة تستند الى مجرد الشائعات .

ب ـ الازواج (Zugot)

تطلق هذه التسمية على المعلمين الكبار الذين برزوا بـين العصرين المكابي والهيرودي (حوالي ١٥٠ الى ٣٠ ق.م.) . وهناك خمسة ازواج من هؤلاء في سجلات الادب الرباني ، يمتدون على خمسة اجيال ، ويمثل كل زوج منهم المنصبين التاليين : رئيس السنهدرين او الامير ولقبه الناسي (Nasi) ، ونائـب الرئيس او « رئيس بيـت الدين » (Ab-Bet-Din) وسوف نذكرهم حسب التسلسل التاريخي بحيث يكـون الاسم الاول للناسي والثاني لرئيس بيت الدين .

١ ـ جوزيه بن يوعزر (من سرده)
جوزيه بن يوحنان (القدس)

---

١ ـ انظر فارحي ، **المصدر السابق** ، ص ٥٠ ـ ٥٢ . (والصلاة التـي تكتب داخل الحافظة او توضع في المزوزة هي « الشماع » Schema اي : « اسمع يا اسرائيل . الرب الهنا رب واحد ... ») .

٢ ــ يشوع بن فراحيا
نطّاي الاربيلي

٣ ــ يهوذا بن طباي
سمعان بن شطاح

٤ ــ شماعيا
ابتاليون

٥ ــ هيلل
شمّاي

هكذا يذكرهم التقليد اليهودي، بينما يشكك العلماء المحدثون بصحة ذلك . لان هذا التوزيع للمناصب لا يتفق مع اقوال يوسيفوس ومعلومات العهد الجديد من الكتاب المقدس، حيث يذكر بان الكاهن الاعلى كان رئيس السنهدرين بحكم منصبه . لكن الدور الذي لعبوه في تطور الشريعة الشفهية مسألة لا يرقى اليها الشك . فهناك العديد من الاقوال والروايات الهجادية والاحكام الشرعية والقوانين التي تنسب اليهم . وفي « سفر الآباء » من التلمود (Pirke Abot) ، الفصل الاول ، عدد من اقوال الازواج، يمكن التمثيل عليها بالعبارة المنسوبة الى هيلل والتي اتخذها ليون بنسكر بمثابة شعار لكراسه في « التحرر الذاتي » (١٨٨٢) : « ان لم اكن انا لنفسي ، فمن تراه يكون لي ؟ واذا كنت لنفسي فقط ، فمن انا ؟ وان لم يكن الآن ، فمتى ؟ » .

ولو اخذنا بشهادة الربانيين، فان الخلافات في الراي حول ممارسة بعض الفرائض الدينية ظهرت بين الحكماء على عهد « الزوج » الاول . غير ان « الزوج » الأهم من بين هؤلاء الخمسة يتألف من هيلل وشمّاي. وهناك كثير من الاحكام الشرعية Halakot **التي تحمل اسميهما** ، بالاضافة الى اعتبار كل منهما صاحب مدرسة خاصة او مذهب في التفسير (Bet Shammai, Bet Hillel) . لذا سوف نقتصر عليهما في البحث .

ينتمي هيلل وشماي الى الفريسية . فالاول جاء من بابل ، وجعله التقليد الرباني فيما بعد متحدرا من نسل داوود . كما عرف بوداعته وتواضعه ، على العكس من شماي الذي كان حاد الطباع وسريع الغضب. ففي « سفر السبت » من « سدر موعيد » ٣٠ ب ــ ٣١ أ نقرأ شيئا من اقوال الربانيين : « يجب على المرء ان يتحلى باللطف مثل هيلل . والا

يكون ضيق الصدر مثل شماي » . ثم يسرد التلمود الحكاية التالية للايضاح : « حدث مرة ان تراهن رجلان على : من يذهب الى هيلل ويثير غضبه ، يحصل على ٤٠٠ زوز . فقال الاول سوف اذهب اليه واثير سخطه . وكان اليوم عشية السبت ، بينما هيلل يغسل رأسه » . فذهب ومرّ من امام بيته مناديا عليه . وحين ارتدى هيلل ثيابه وخرج اليه قائلا « عمن تبحث يا بنيّ » ، اجابه الرجل : « لديسؤال اريد طرحه عليك». فسأله : « لماذا هي رؤوس البابليين مستديرة ؟ » (وهيلل نفسه من بابل). — اجاب هيلل : « يا بنيّ ، لقد سألتني سؤالا عظيما. والسبب هو انعدام القابلات البارعات لدى البابليين » . فخرج الرجل من عنده لكي يعاود الكرة بعد فترة قصيرة بسؤال ثان : « لماذا هي اعين التدمريين عشواء ؟ » اجابه هيلل : لانهم يسكنون في الاماكن الرملية. ثم رجع اليه للمرة الثالثة وكرر اللعبة بسؤاله : « لماذا هي اقدام الأفارقة (السود) عريضة ؟ » . — « لانهم يسكنون في المستنقعات المائية » — اجاب هيلل . وهنا كلّمه الرجل بقوله : « لدي كثير من الاسئلة اريد طرحها عليك . لكنني اخشى ان يثور غضبك » . بينما جاءه رد هيلل : « اطرح كل الاسئلة التي تريدها » . فسأله صاحب الرهان : « ألست انت هيلل المدعو بناسي (امير) اسرائيل ؟ » . وحين اجابه هيلل « نعم » ، تابع الرجل كلامه : « ليته لا يوجد كثيرون مثلك في اسرائيل ، لانني خسرت ٤٠٠ زوز بسببك » . اما هيلل فقد خاطبه قائلا : « اياك ان تفقد السيطرة على اعصابك . ان هيلل يستحق ان تخسر ٤٠٠ زوز وفوقها ٤٠٠ اخرى من اجله ، لكن هيلل لن يفقد اعصابه » .

ومما اشتهر عن شماي تشدده في تفسير الشريعة وفي تطبيقها العملي . مثال ذلك تفسيره لعبارة « حتى تسقط » في سفر التثنية ٢٠ : ٢٠ (« ... وتبني حصنا على المدينة التي **تعمل معك حربا وحتى تسقط** ») . فقد اصرّ على القول بان اخضاع المدينة المعادية يجب الا يتوقف لاعتبارات دينية ، مثلما ينبغي للمعركة ان تستمر حتى ولو كان اليوم سبتا (٢) . اما هيلل فيروى عنه ، مثلا ، انه افتى بضرورة تقدم الفصح على السبت . وذلك بالاستناد الى تفسير العبارة الواردة في سفر العدد ٢٨ : ٢ (« اوص بني اسرائيل وقل لهم قرباني طعامي مع وقائدي رائحة سروري تحرصون ان تقرّبوه لي **في وقته** ») . فقد استنتج هيلل من عبارة « في وقته » او « في موسمه » الحكم الشرعي القائل بان واجب

٢ — انظر Tract. «Shabbath», Seder Mo'ed, Vol. I, 19 a, p. 79.

تضحية خاروف الفصح ينقض جميع اعتبارات السبت ، عندما يقع الرابع عشر من نيسان (ابريل) في اليوم السابع من الاسبوع (٣) .

وقبل الاشارة الى **قواعد التفسير** التي صاغها هيلل ، يجدر بنا ان نذكر المزيد من الامثلة التي تبيّن التفاوت في موقفه وموقف شماي من مسائل وثيقة الصلة بموضوعنا .

« قال الربيون : جاء احد الوثنيين مرة الى حضرة شماي وسأله ، « كم توراة عندكم ؟ » (Toroth جمع توراة) . فأجابه : « اثنان ، التوراة المكتوبة والتوراة الشفهية » . لكن الوثني اردف قائلا : « اني اصدق ما تقول عن التوراة المكتوبة ، اما التوراة الشفهية فلا . اهدني الى دينكم شرط ان تعلّمني التوراة المكتوبة فقط » . فانتهره شمّاي واشاح عنه غاضبا . وعندما ذهب هذا الوثني الى هيلل ، قبله مريدا للدخول في الدين ، وعلّمه في اليوم الاول الف ، بيت ، جّمل ، دالت . ثم عكس له ترتيب الابجدية في اليوم التالي . فاحتج المريد على ذلك بقوله : « لقد علمتني اياها البارحة خلاف اليوم » . بينما كان جواب هيلل : « الا ينبغي لك ان تثق بي ؟ اذن ثق بي ايضا فيما يتعلق بالتوراة الشفهية » !

وهناك مثال آخر من التلمود يكثر الاستشهاد به للتمييز بين اسلوبي الرجلين وموقف كل منهما :

« حدث في مناسبة اخرى ان جاء احد الوثنيين الى شماي وقال له : « اهدني الى دينكم ، شرط ان تعلّمني التوراة كلها بينما اقف على رجل واحدة » . فانتهره شماي بقضيب العمّار الذي كان بين يديه . وعندما ذهب الوثني الى هيلل جاءه الجواب التالي :

« لا تعامل قريبك بما لا تحب ان يعاملك به . هذه هي الشريعة كلها ، اما الباقي فهو مجرد تفسير لها . اذهب وتعلمها »(٤) .

---

٣ — انظر Tract. «Pesahim», op. cit., Vol. II, 66 a, p. 334.

٤ — انظر Tract. «Shabbath», op. cit. 31a, p. 140.

اما شمّاي فانه يقول : « اجعلوا توراتكم شيئا ثابتا ، تفوهوا بالقليل من الاقوال وافعلوا الكثير ، واستقبلوا كل انسان بوجه بشوش ومحيا طلق » ! وعلى العموم فان التأثير الاغريقي يظهر بوضوح لدى هيلل واتباع مدرسته . فالطريقة التي سار عليها في التفسير تأبى التقيد

(التتمة على الصفحة التالية)

على ان هيلل هو صاحب الفضل الاول في صياغة قواعد التفسير السبع ، وهي التي تطورت فيما بعد الى ١٣ قاعدة واكثر . ما هي هذه القواعد او المبادىء السبعة ؟ (Hillel's Rules)

تعرف هذه القواعد ب المقاييس(«Middot» = Measures) ، وهيلل لم يضعها بنفسه ، بل اغلب الظن انه جمعها وعدل فيها . وهي تؤلف الطرق الرئيسية للاستدلال المنطقي :ـ

القاعدة الاولى : الاستدلال من الحالة البسيطة الى المركبة والعكس بالعكس ويعرف هذا النمط (Kal wa-homer, homer we-kal)
الاستدلالي في المنطق ب «a minori ad majus»
او «a majori ad minus» .

بحرفية النص وتسعى الى تكييف الشريعة وفقا للظروف الحياتية السائدة . وهناك مثال كلاسيكي تذكره معظم المصادر للتدليل على منهج هيلل في تفسير الشريعة وتطبيقها : اذ تنسب اليه انشاء نظام شرعي يفرض على المستدين ان يتعهد امام المجمع بتسديد دينه ، بدلا من الشريعة التوراتية القائلة على لسان سفر التثنية ١٥:١ـ٢ « في اخر سبع سنين تعمل ابراء » « ... يبريء كل صاحب دين يده مما اقرض صاحبه » . والنظام الذي اقتبسه هيلل عن اليونانية يعرف ب « بروزبول » Prozbul» («امام‌المجلس» = Pros + Boule) اذ اصبح بموجبه يحق للدائن قبل حلول عام الابراء ان يتقدم من المحكمة او المجمع بتفويض يخوله استيفاء الدين المتوجب له .

ويقول سالو بارون بان اقتباس هذا الاجراء الهلنستي للحؤول دون هلاك الديون في السنة السبتية (السابعة) يقدم خير دليل على التكييف المستمر للشرع التلمودي وفقا للظروف الاقتصادية المتبدلة . فالشرع التوراتي المتعلق بالابراء « فرض اعباء ثقيلة في فلسطين على تطوير نظام ائتمان (Credit System) يتناسب مع النشاطات الرأسمالية النامية اثناء العصر الهيرودي » . لذا فان التدبير الذي تبناه هيلل ومعاصروه يبطل‌عمدا احد الاحكام الصريحة في الاسفار الخمسة ، لكنه يشجع على اقراض النقود ! انظر :

Salo Wittmayer Baron — A Social and Religious History of the Jews, Vol. II : Christian Era — The Five Centuries, (Columbia University Press, New York : 1966, 5th imp.), p. 262.

القاعدة الثانية : الاستدلال على اساس القياس اللغوي في التوراة، بمعنى
ان الشرائع المماثلة لها احكام مماثلة «Gezerah shawah»
أو (Similar laws, similar verdicts) .

القاعدة الثالثة : التعميم بالاستناد الى فقرة خاصة في التوراة بحيث
تصبح هذه الفقرة معيارية في تفسير فقرات اخرى :
(«Binyan ab mi-katub ehad» = A standard from a passage of Scripture»).

القاعدة الرابعة : التعميم بالاستناد الى فقرتين اثنتين من التوراة :
(«Binyan ab mi-shene ketubim» = «A standard from two passages of Scripture»).

وهنا يؤخذ القاسم المشترك بين قانونين لكي يطبق على غيرهما من القوانين والاحكام التي تتميز بطابع مماثل .

القاعدة الخامسة : الاستدلال استنادا الى العلاقة بين الحدود العامة
والحدود الخاصة ، اي : تحديد العام بالخاص والعكس بالعكس،
وذهابا من العام الى الخاص ، ومن الخاص الى العام .
(«kelal u-ferat and ferat u-kelal» = «General and particular, particular and general»).

القاعدة السادسة : الاستدلال قياسا على فقرة اخرى في مكان اخر ،
او الاستدلال استنادا على القياس بين فقرتين من التوراة .
(«Ka-yoze bo mi-makom aher» = «like that in another place»).

وهنا يتم تفسير النص التوراتي قياسا على نص اخر يماثله في المضمون .

القاعدة السابعة : الاستنتاج من مبنى العبارة او استدلال المعنى من
المبنى .
(«Dabar ha-lamed me-'inyano» = «Something proved by the context», «Definition from the context».). (٥)

---

٥ ــ راجع مادة « فنون تفسير التلمود » «Talmud Hermeneutics»
في الموسوعة اليهودية ، ص ٣٢ ــ ٣٣ .

ج – التنائيم (Tannaim)

تطلق هذه التسمية على اولئك المعلمين والثقاة الذين عاشوا في القرنين الاولين للميلاد (اي من حوالي ١٠ الى ٢٠٠ ب.م.) . فيبدأ عصر التنائيم بمدرستي هيلل وشمّاي وينتهي عند الرابي يهوذا الملقب بالبطريرك (R. Judah the Patriarch) ، احد الاحفاد الكبار للفريسي هيلل . ومن الملاحظ ان معظم التنائيم يحملون لقب « ربي » (Rabbi) بمعنى «سيّدي» ثم اصبح لقبهم فيما بعد « راب » (« سيّد ») و « رابان » في بعض الحالات النادرة (Rabban) .

يقسم شختر عصر التنائيم الى اربعة اجيال متتالية . وسوف نتابع تقسيمه لسهولة المأخذ ، على الشكل الاتي :

الجيل الاول (من ١٠ – ٨٠ ب.م.)

يبدو ان رجالات هذا الجيل ورثوا الخلافات عن مدرستي هيلل وشماي . اما المبدأ الذي انقسموا حوله والمسائل التي اختلفوا فيها فليست معروفة . لكن الترجيح الشائع يعتبر الخلاف بين ارباب المحافظة الشديدة على التقليد وتضييق مجال التفسير والشدة في الاحكام ، وبين المتساهلين في تعاليمهم والميالين الى التسويات وعدم التشدد في صياغة الاحكام الشرعية . وفي « سفر سنهدرين » من التلمود نقرأ ما يلي :

> « ولكن عندما تزايد عدد تلامذة شماي وهيلل الذين لم يدرسوا على نحو كاف، تكاثرت النزاعات في اسرائيل واصبحت التوراة « توراتين » اثنتين .
>
> فتم اذاك اعداد الوثائق وارسالها الى جميع بني اسرائيل ، لتعيين اصحاب الحكمة والتواضع ممن يتمتعون بتقدير الناس واحترامهم في مناصب القضاة المحليين » (٦) .

---

٦ – انظر Tract. «Sanhedrin» 88b, Seder Nezikin, Vol. III, p. 586.
وفي سفر « عروبين » (Erubin 13 b) نقرأ ما يلي : « كان هناك نزاع دام طيلة سنوات ثلاث بين « بيت هيلل » و « بيت شمّاي » ، حيث ادعى الاولون بان الحلقا تتفق مع ارائنا ، ورد عليهم الاخرون بان

(التتمة على الصفحة التالية)

واشهر التنائيم في هذا الجيل : الرابان جملئيل الاكبـر والرابان يوحنان بنزكاي. يقال انالاول احد ابناء هيلل (والبعض يعتبرونه حفيدا له) ، وفي « اعمال الرسل » ٥:٣٤ ان « غمالائيل » (او « جمليئيل » في الترجمة اليسوعية) كان معلما للناموس يحظى بالاحترام والتكريم لدى جميع الشعب . فهو الذي اشترك مع رجال المجمع في محاكمة بولس الرسول ، كما تنسب اليه الكثير من الاصلاحات . اما يوحنان بن زكاي فقد اشتهر بزعامته للفئة المنادية بالسلام اثناء التمرد اليهودي ضدالرومان (٦٦ ـ ٧٠ ب.م.) ، وهو الذي تمكن من مغادرة القدس المحاصرة لكـي يؤسس مدرسة التعليم الديني فـي يمنيه (Jabne, Jamnina) ، حيث اصبحت مركزا للحياة والفكر بعد خراب الهيكل .

الجيل الثاني (من ٩٠ ـ ١٣٠ ب.م.) .

واشهر التنائيم فيه :

أ ـ الرابان جملئيل الثاني ، رئيس المدرسة في يمنيه بعد وفاة بن زكاي .

ب ـ الرابي اسماعيل بن اليشا : قام بتوسيع قواعد التفسير السبع واضاف عليها حتىاصبحت ١٣ قاعدة . وانتقلمن يمنيه الى عوشا لتأسيس مدرسة حملت اسمه .

ج ـ الرابي عقيبا بن يوسف (R. Akiba b. Joseph) ، وهو اشهر

«الحلقا تتفقمع آرائنا نحن ! »، ثم صدر صوتسماوي (Bath kol) ليعلن بان الاثنين هما من كلام الله الحي ، لكن الحلقا تتفق مع احكام بيت هيلل » ! وفي السفر نفسه ايضا (ص ٨٦ ـ ٨٧) نقلا عـن التنائيم :ـ

« كان هناكنزاع دام سنتين ونصف السنة بين بيت شمآي وبيت هيلل . فالاول قال انه من الافضل للانسان الا يخلق ، بينما اصر الثاني على القول بانه افضل للانسان ان يخلق من الا يخلق . واخيرا جرى التصويت على المسألة وقرروا انه كان من الافضل للانسان الا يخلق ، ولكن بما انه صار مخلوقا الان ، فلينصرف الى امعان النظر في افعاله الماضية . او كما قال آخرون : فليتفحص اعماله الآتية» .
(’Erubin 136, Seder Zera’im).

علماء هذا الجيل ومعلم السواد الاعظم من رباني الجيل التالي. تنسب اليه المهارة في تنسيق محتويات التقليد بالاضافة الى طرقه البارعة في التفسير . حتى انه استطاع العثور على اساس او سند في التوراة لكل احكام الشريعة الشفهية. كما يعتبره التقليد اليهودي من «اشد المتحمسين للروح الوطنية» ومن شهداء الاضطهاد الروماني في عصر هادريان . وقد شهد هذا الجيل ظهور النزعات الصوفية لدى تلامذة عقيبا ودخول البعض منهم في الدين المسيحي .

الجيل الثالث (١٣٠ – ١٦٠ ب.م.) .

ويشمل تلامذة الرابي اسماعيل ، الى جانب الذين درسوا على الرابي عقيبا . واشهر تلامذة عقيبا : الرابي مائير ، الذي تابع العمل التنظيمي للتقاليد الشفهية بعد معلمه ، وتنسب اليه المصادر اليهودية انه وضع الاساس لجمع المشنا او التعاليم المكررة .

الجيل الرابع (١٦٠ – ٢٢٠ ب.م.) .

ان اشهر التنائيم في هذا الجيل هو الرابي يهوذا الناسي ، ويعرف ايضا ب « سيدنا القديس » (Rabbenu ha-Kadosh) او « الرابي » (« السيد ») دون اضافة أسمه . كان رئيس السنهدرين ، فانتقل على عهده من عوشا الى بيت شعاريم ، ومنها الى سفوريس ثم طبريا . يقال انه اقام علاقات ودية مع السلطات الرومانية في فلسطين حينذاك . كما انه سليل اسرة نبيلة، جمع بين الثراء العظيم والمنصب الكبير واخلاق القداسة، الى جانب تمكنه التام من محتويات الشريعة الشفوية . مما اكسبه سلطة على معاصريه لم يصل اليها ابدا احد غيره من التنائيم . المهم بالنسبة لنا هو العمل المنسوب الى الرابي يهوذا الناسي (الامير) في جمع المشنا وتصنيفه .

و « المشنا » ، كما سبق القول ، تعني « التعليم » او « التكرار » . ثم اطلقت التسمية على ذلك الاثر الذي يؤلف « المستودع الرئيسي » لمحتويات الشريعة الشفهية ، تمييزا له عن المقرا (Mikra) او مادة القراءة = الشريعة المكتوبة . ونظرا لان الشريعة الشفهية تكتسب بالتكرار المتواصل فقط .

تؤكد المصادر اليهودية ، اذن ، على الدور الرئيسي الذي قام بـه يهوذا الناسي في جمع مواد المشنا وتصنيفها وتبويبها . وتنسب اليـه تقسيم المادة المجموعة الى ستة اجزاء (Six Orders) صارت تعرف فيما بعـد بـ « السدريمات الستة » ، ثم اختزلهـا اليهـود الى « شصّ » (Shishah Sedarim = Shas) التي اصبحت بدورها تسمية رائجة في اوساط العامة للتلمود البابلي . ويحتوي كل « سدر » (او « صدر ») من الاجزاء الستة على عدد من « المقالات » او « الاسفار » التي تعرف بـ «ماسيكتوت» (Massiktot)*. وهذه اللفظة مشتقة من الجذر الارامي بمعنى « نسج » او « حاك ». كما تقسم كل مقالة بدورها الى عددمن « البراقيم » (Perakim) او « المفاصل » ، ويتألف كـل مفصل بدوره من فقرات عديـدة تعرف بـ « حلقوت » (Halakot) ، جمع « حلقا » ، وهي الاحكام الشرعية .

اما التاريخ الذي يعينه « شختر » لعملية الجمع والتبويب هذه فهو حوالي عام ٢٢٠ ب.م. واللغة التي جمع بها المشنا هي « العبرانيـة المستحدثة » مـع ما يخالطها مـن « الفاظ يونانية ولاتينية » ، بعكس « الغمّارا » التي جرت باللسان الارامي والسرياني . على ان الرابي يهوذا الناسي لم يكـن يهدف من وراء هذا العمـل الى تزويد اليهود بمصنّف للقوانين ـ على حد قول شختر ـ بل كان يرمي الى تزويدهم بنوع مـن « الذخيرة » (thesaurus) التي تحوي اقساما من التراث التقليـدي اعتبرها في غاية الاهمية . وهذا ما يفسر لنا ادخاله آراء الاقلية (مدرسة شمّاي ، مثلا) في مجموعته ، رغم ان تلك الاراء لم تكن مقبولة كقاعـدة عملية الا في حالات قليلة .

هناك بضعة اسئلة لا بد من اثارتها قبل الانتقال الى متابعة المراحل الاخرى في تكوين التلمود ونشأته . ويمكن ايراد هذه الاسئلة على النحو الاتي :

١ ـ ما هي العلاقة بين عناصر « المشنا » ومحتويات « التوراة » ؟

٢ ـ هل اعتمد الرابي يهوذا في تصنيفه على مجموعات اخـرى وحذا حذوها ؟

٣ ـ هل قام بكتابة المشنا ايضا ، وليس بجمعه فقط ؟

---

* ـ يبلغ عدد هذه « المقالات » ٦٣ مقالة ، وهناك مصادر اخرى تعتبرها ٦٠ مقالة . وسوف يأتي الحديث عنها في الفصل التالي .

٤ ــ ما الذي نعرفه عن مصنفات اخرى من هذا النوع ؟ وكيف اصبحت مجموعة الرابي يهوذا بمثابة « المشنا الاوحد » بلا منازع ؟

٥ ــ بماذا يتميز الفن التفسيري لدى التنائيم ؟

سوف نحاول الاجابة على هذه التساؤلات بالاستناد الى معلومات مأخوذة من شتى المصادر ، وفي طليعتها « شختر » و « ابشتاين » والمقالات الموسوعية .

١ ــ **التوراة والمشنا :** يفترض الموضوع الذي يتناوله المشنا معرفة اولية بمحتويات التوراة ، وفي حالات كثيرة تتصل هذه المعرفة بالمؤسسات التي اوجدتها الشريعة الشفهية . وهناك امثلة كثيرة تؤيد هذا الافتراض، لا مجال لذكرها هنا. ومما لا شك فيه ان عملية تقنين النص التوراتي او « تقويمه » (Process of canonization) لها صلة وثيقة بالنشاط الذي باشره الرابي عقيبا في جمع محتويات الشريعة الشفهية ، ووصل الى الدرجة المنسوبة للرابي يهوذا الناسي في الربع الاول من القرن الثالث للميلاد .

٢ ــ **مجموعات السلف :** هناك اسباب وجيهة تحمل على الاعتقاد بان البدء في تجميع عناصر المشنا يرجع تاريخه الى الخلف المباشر لكل من هيلل وشماي . والمصادر التي استقى منها الرابي يهوذا الناسي ونسج على منوالها ربما تكون هي الاعمال المنسوبة الى الرابي عقيبا وتلميذه مائير ، بالاضافة الى زيادات غيرهم من التنائيم . فالمؤكد هو ان جامع المشنا كان يعرف مجموعات السلف ، ولم يتردد في الاستعانة بها . والدليل الذي يستند اليه اصحاب هذا الراي هو وجود « طبقات » من تلك المجموعات الاولى يمكن تمييزها لجهة الاسلوب والعبارة او من حيث طبيعة محتوياتها . فعلى صعيد الاسلوب والعبارة ، مثلا ، يشيرون الى الفقرة المتعلقة بحظر نقل الاشياء يوم السبت من مكان خاص الى رقعة تؤلف جزءا من الاملاك العامة . ففي سفر « السبت » التلمودي تبدأ هذه الفقرة بـ « الخروج والانتقال يوم السبت »، حيث لا يزال التأثير التوراتي ظاهرا من خلال سفر الخروج ١٦ : ٢٩ « لا يخرج احد من مكانه في اليوم السابع » . مما يعتبره شختر دليلا على فترة مبكرة من تاريخ « الحلقا » ، عندما

كانت اشبه بصياغة جديدة للتوراة ، ولم تتحول بعد الىمجموعة من القوانين التجريدية. وهناك امثلة عديدة على صعيد المضمون يمكن الرجوع اليها في سفر « البواكير » حيث يرد الوصف التاريخي للموكب الذي ساروا فيه الى الهيكل لتقديم الثمار الاولى (الباكورة او « ابكار الارض » في خروج ٢٣ : ١٩) .

٣ ـ **الرابي يهوذا وتدوين المشنا :** ان هذه المسألة ما زالت مثار جدل بين العلماء المحدثين ، مثلما تنازع حولها العلماء اليهود قبل الف سنة تقريبا * . ويقول شختر ان الكفة متعادلة بين الطرفين لجهة البيّنات . بيد ان هناك ثلاثة امور تبدو اكيدة ، في نظره . وهي التالية :

أ ـ هناك عرف او شرع يرجع الى اقدم الازمنة ويحظر تدوين محتويات التقليد . ولنا في العبارة التقليدية عن « التوراة الشفهية » (Torah by mouth)

---

* ـ جاء في **دائرة المعارف البريطانية** ، مادة « تلمود » ، وتحت عنوان « تدوين المشنا » ما يلي :

« يوجد تباين في الرأي بالنسبة لجمع المشنا وتصنيفه (Compilation) . فقد اعتقد الكثير من الربانيين في القرون الوسطى ، ربانيو اسبانيه بنوع خاص ، وتابعهم في ذلك العديد من العلماء المحدثين (ولا يزال هذا الاعتقاد قائما حتى الآن) بان تدوين المشنا والحلقوت (Halakot : جمع حلقا) لم يحدث الا في القرن السادس للميلاد ، وان جلّ ما فعله الرابي يهوذا هو تنظيم المشنا شفهيا . ومن جهة ثانية ، كان رأي الكثيرين من الربانيين خلال القرون الوسطى في كل من فرنسه والمانيه بنوع خاص ، وايّدهم فيه العديد من العلماء المحدثين ايضا (ولا يزال هذا الرأي قائما الى الآن) بان تدوين المشنا تمّ على يد الرابي يهوذا . ويمكن الاستنتاج من البيّنات الداخلية بان تدوين المشنا هو من عمل الرابي يهوذا . وليس ذلك فحسب ، بل العديد من « الحلقوت » قد تمّ تدوينها قبل زمانه بمدة طويلة . اما الحظر ضد تدوين التوراة الشفهية (Torah shebel-al pe) فانه لا يصدق الا على تلك العادات والشرائع الشفهية التي لم تكتسب صفة القوانين بعد » .

خير دليل على ذلك ، بالاضافة الى العديد من « سواعد الذاكرة » الموجودة في المشنا . والرمز الى مجموعات من الاحكام بالارقام والاعداد والحلقات !

ب - ان هذا الحظر لم يسر مفعوله على الكتب التي تمتاز بطابعها « الهجّادي » (القصصي او الروائي) . فقد انتشرت تلك الكتب بين الربيين وعكفوا على قرائتها ، مثل « حكمة بن سيراخ » التي كانت معروفة لدى التنائيم والاموروائيم في اصلها العبراني واكثروا من الاستشهاد بها .

ج - لقد جرى خرق الحظر في كثير من الاحيان ، وحتى فيما يتعلق بالحلقا . فالسفر المعروف ب « مجيلة - تعانيت » (Megillat Ta'anit) كان يحوي قائمة بأيام السنة التي لا يمكن اعلان الصوم فيها .

لكن الثابت هو ان التدوين يرجع الى زمن متأخر . وكل حديثنا يجب ان يظل محصورا ب « التنقيح » او « الاعداد » الشفهي في هذه المرحلة الباكرة (٧) .

---

٧ - يؤكد ابشتاين (**المصدر السابق** ، ص ١١٥) في معرض حديثه عن النشاط التعليمي بواسطة المدراش والمشنا (الشرح والتكرار) بان الابقاء على الطابع الشفهي كان خوفا من حدوث الخلط بين التوراتين المكتوبة والشفهية ، فيما لو جرى تدوين الثانية . ثم يتابع قائلا : « ومع خراب الهيكل تراكمت التقاليد الشفهية نتيجة لجهود المدارس منذ ايام عزرا حتى صار من المتعذر الركون الى حفظها في الذاكرة مهما كانت قدرة هذه الذاكرة على الحفظ عجيبة ». كما ان التقلبات السياسية التي شهدتها فلسطين خلال فترات طويلة جعلت الاعتماد على الذاكرة الواسعة ضربا من المحال . ثم يعتبر غياب السجلات المكتوبة مسؤولا عن نمو التقاليد المتضاربة ، مما ادى بدوره الى زعزعة الممارسات الدينية والشرعية . اضف الى ذلك كله الخلافات التي نشبت بين اتباع هيلل وشمّاي حول بعض الشرائع الاساسية وكيفية تطبيق هذه الشرائع بالتفصيل . وفي نظر ابشتاين ان الوضع الذي واجه السنهدرين في يابنه (Jabneh) بعد خراب

(التتمة على الصفحة التالية)

٤ ـ **مصنفات التنائيم** : ان مجموعة الرابي يهوذا الناسي اصبحت بمثابة « المشنا » المعول عليه ، وذلـك بفضل المكانـة العظمى لجامعه . فقد درس عليها تلامذة الشريعة الشفهية ودارت حولها كل المناقشات والتعليقات والشروحات ، الى جانب اضافـات الاجيال اللاحقة . اما المجموعات الاخرى فانها بقيت محصورة بتعاليم التنائيم ، ولم يتم « تأليفها » في مدارس تحت اشراف « البطريرك » او الناسي . لذا فهي تعرف تحت اسمين : الاسم الآرامي « باريتا » (Baraita) بمعنى « برّاني » او « خارج عن المشنا » ـ وهو الاكثر شيوعا ـ والتسمية العبرانية «طوسفتا» (Tosefta) بمعنى « اضافة » على المشنا .

لم تصل الينا مقالة تمثل على هذا « المشنا الخارجي » . لكن التلمود الفلسطيني والتلمود البابلي يشتملان على مئات الاقوال الصادرة عن مجموعات خارجية من هذا النوع . وهما يقدمان لتلـك الاقوال بعبارات مثل : « هـذا مـا علّمه اسيادنا » («Our Masters tought») او « يقـال في التعليـم » («It is taught») او « لقد علّم » («he taught») . ويتابـع شختر قوله :

لدينا كتاب يحمل اسم « طوسفتا » ، يطابق المشنا في ترتيبه ويتناول المواضيع نفسها . هذا الكتاب يعكس تأثيرات عهـود مختلفة ويتضمن اقساما صادرة عن مجموعات ترجع الى ما قبل المشنا الذي بين ايدينا ، كما انه يفترض معرفة بهـذا المشنا . لذا يصبح من المأمون ان نفترض تاريخ تنقيحه النهائي واقعا في العصر المتأخر للاموورائيم .

٥ ـ **عناصر التفسير التنائي** : ان نظام التفسير لدى الربانيين كان يؤلف اساس المدراش . والهدف العملي للمدراش كان يقوم على

الهيكل هو هذا الوضع بالضبط . لذا عكفوا على تمحيص المنازعات والمسائل والتحقق من صحتهـا على محكّ التوراة او « التقليـد المعترف به » او بالرجوع الى الاستدلال المنطقي . لكن الصعوبـة التي تكتنف هذه الصـورة التي يرسمها ابشتاين لا تنحصر فقط بدائرية السير في حلقة مفرغة بل تتجاوزها الى مـا يسميه اهـل المنطق بـ « المصادرة على المطلوب » !

استنتاج احكام جديدة (New Halakot) من التوراة ، او العثور على « سند » للاحكام القديمة. وفي رأي شختر : « من الصعب جدا تقرير الحالات التي تقدم فيها المدراش على الحلقا ، والحالات التي تقدمت فيها الحلقا على المدراش. ويمكن الافتراض باطمئنان انه في معظم الحالات ، حيث جاء تفسير الربانيين مبتسرا وبعيد الاحتمال ، كانت الحلقا تقبل اولا عن التقليد باعتبارها تنتمي الى العرف القديم أو العادة ، ثم يجري استحضار « السند » التوراتي بعد ذلك لكي يضفي عليها بثقل سلطة التوراة فقط» (٨).

لنأخذ بعض الامثلة :

* ـ كان ثلاثة من الربيين يسيرون على الطريق العام (الرابي اسماعيل، والیعازر بن عزاريا وعقيبا) ، فجاء من طرح عليهم السؤال التالي : « مما نستدل بان الخطر على الحياة يبطل مراعاة السبت » *. اجاب احد الربيين على ذلك بقوله : ان عبارة سفر الخروج ٣١ : ١٣ (« سبوتي تحفظونها ... ») تتضمن اداة استدراك او حصر ، مما يعني وجود سبوت للحفظ وسبوت اخرى للابطال متى كانت الحياة في خطر . لكن زميله يقول : « فتحفظون السبت لانه مقدس لكم » (خروج ٣١ : ١٤)، والتشديد هنا على لفظة « لكم » بمعنى يشبه « السبت لاجل الانسان وليس الانسان لاجل السبت » . فالضرورة تبيح انتهاك حرمة السبت . وهناك آخرون استندوا الى قاعدة هيلل الاولى في التفسير ، لكنهم لم ينازعوا سلطة الحلقا بالذات .

وهناك امثلة عديدة على مبادىء التفسير التي استخدمها التنائيم وجاءت في تعارض صريح مع المعنى الحرفي للنص التوراتي (شريعة العين بالعين والسن بالسن) ، حيث استشهدوا بالنص لاكساب تفسيرهم الثقل اللازم بينما كان ذلك التفسير مغايرا للمعنى الواضح صراحة . اما في حالات التفسير المألوف ، دون الامعان في الابتسار او الشطط في الغرابة، فمن الجائز اعتبار « الحلقا » بمثابة حصيلة للمدراش او ثمرة من ثماره .

---

٨ ـ انظر : **المصدر السابق** ، ص ٢١٢ .

* ـ راجع :

Tract. Yoma 85 a, Seder Mo'ed, Vol. III, p. 420 « whence do we know that in the case of danger to human life laws of the Sabbath are suspended ? »

د ـ « الاموراثيم » (Amoraim)

تتراوح التسميات التي تطلق على هؤلاء بين «المتكلمين» و «المفسرين» و « الشراح » و « المجادلين » ، لكنها تدل على العلمـاء الذين عاشوا في فلسطين والعراق بين ٢٢٠ و ٥٠٠ ب.م. وانحصر نشاطهم الرئيسي في شرح المشنا وتفسيره . والظاهرة الأهم بالنسبة للاموراثيم هي انتقـال مركز الثقل من فلسطين الى العراق ، حيث طغت الاكاديميات الشهيرة هناك على مدارس فلسطين وانتزعت منها زمام المبادرة بصورة نهائيـة . اما المعلمون البابليون فقد حملوا لقب راب (Rab) مقابل « ربّي » في فلسطين . ومما لا ريب فيه ان هذه الفترة الممتدة من مطلع القرن الثالث حتى اوائل القرن السادس للميلاد هي الفترة الحاسمة في تاريخ التلمود وفي تكوينه اللاحق بنوع خاص .

نتابع التقسيم الذي اعتمده شختر ، اذ ادرج البارزين منهم تحت خمسة اجيال من الاموراثيم على النحو الآتي :

الجيل الاول (٢٢٠ ـ ٢٨٠)

أ ـ فلسطين : رابي يوحنان بن نبّاحا (سفوريس وطبريا) هـو ابرزهم خلال القرن الثالث ، وقد تتلمذ على الرابي يهـوذا الناسي .

ب ـ بابل : ابا عريقا (ويكنّى ب « ابا الطويل ») ويذكر عادة بلقبه الشائع « راب » . تقول المصادر اليهودية انه قدم من العراق الى فلسطين بصحبة عمه « راب حيّا » لكي يدرس على يهوذا الناسي . ولدى عودته قام بتأسيس اكاديمية سورا التي كان رئيسها . وهناك ايضا صموئيل الفلكي والطبيب ، من اقارب « راب » والمتتلمذين على ايدي الناسي. اصبح رئيس المدرسة الدينية في « نهارديع » ، لكنه لم يتلق تكليفه الديني وسيامته من يهوذا الناسي * .

---

* ـ ان صموئيل هذا Samuel of Nehardea (١٨٠ ـ ٢٥٠) كان من كبار الثقاة في مسائل القانون المدني . وهو صاحب القول الشهير : « قانون الدولة هو القانون المعمول به » ، اي ان اليهودي يخضـع

(التتمة على الصفحة التالية)

الجيل الثاني (٢٨٠ – ٣٠٠)

أ – فلسطين : هناك عدد من الاموراثيم الذين قدموا من العراق ، لكن الرابي ابّاحو كان من مواليد فلسطين ومارس تعليمه في قيصرية ، حيث تجادل كثيرا مع المعلمين المسيحيين . ومن متكلمي هذا الجيل: الهجّادي الشهير رابي صموئيل بن نحماني.

ب – بابل : راب حونا (سورا) والراب يهوذا بن حزقيال – مؤسس اكاديمية فومبديثا ، والراب حسدا ، والراب ششت ، مؤسس مدرسة في شيلمي . جميع هؤلاء كانوا من تلامذة عريقا وصموئيل .

الجيل الثالث (٣٢٠ – ٣٧٠)

أ – فلسطين : اخذت المدارس الدينية بالتقهقر والانحطاط نتيجة لانتشار المسيحية والمضايقات التي تعرّض لها اليهود على عهد الامبراطور قسطنطين . ومن الاموراثيم الذين ظهروا في هذه الفترة : ارميا (Jeremiah) والرابي يوناه والرابي جوزه .

ب – بابل : رباح بن نحماني (فومبديثا) وقد اشتهر ببراعته الجدلية ودعي بـ «محرّك الجبل» . والراب يوسف : من اكبر الثقاة في الترجوم (الترجمة الآرامية للتوراة) وصاحب اطلاع واسع في جميع فروع الشريعة ، مما اعطاه لقب « سيناء » . ومن تلامذتهما : ابابي ورابا ، اللذان اشتهرا بأساليبهما البارعة في المجادلة، حيث ترد الكثير من مجادلاتهما في اماكن متعددة من التلمود البابلي .

لاحكام القانون السائد في البلد الذي يعيش فوق ارضه ، باستثناء المسائل المتعلقة بواجباته الدينية : Dina de-Malchuta dina (The law of the State is Law) . ويقول ابشتاين (**المصدر السابق** ، ص١٢٤) ان هذا الاجتهاد الذائع الصيت لمؤسس اكاديمية نهارديعا كان له ابلغ الأثر في تطور القانون المدني اليهودي . ولنا عودة الى هذا الموضوع في مكان لاحق من هذه الدراسة . ملاحظة : هذه صيغة اخرى للمبدأ :

(«In all civil matters, the law of the Land is to us Divine law»)

والمصدر التلمودي لهذا المبدأ هو سفر « بابا كامّا » :

Tract. «Baba Kamma» 113 b, Seder Mezikin, Vol. I, p. 667.

الجيل الرابع (٣٧٥ ـ ٤٢٧)

أ ـ فلسطين : الرابي صموئيل بن جوزه بن رابي بون .

ب ـ بابل : رب آشي (سورا) ، راب كهانا الثاني (فومبديثا) والراب أميمار (نهارديعا) . والى الـراب او الحبر اشي او عشي (٣٧٦ـ٤٢٧) ينسب الفضل في البدء بجمع التلمود البابلي وتهذيبه وتنقيحه حتى ان المصادر اليهودية تعتبره « خاتم اسفار التلمود البابلي » .

الجيل الخامس (٤٢٧ ـ ٥٠٠)

بابل : ماربار راب عشي ، رابينا (راب ابينا : سورا) وربّاح طوسفاح (فومبديثا) . وهذان الاخيران قاما باتمام العمـل الذي بدأه الراب عشي ، مثلما تنسب اليهما عمليـة تدوين التلمود او على الاقل اعداده النهائي للتدوين .

والتلمود ، في صيغتيه الفلسطينية والبابلية ، يجسّد الى حد كبير الشروحات والتعليقات التي خرجت عن مدارس الامورائيم في كل مـن فلسطين وبابل . فاللغة التي يستخدمها التلمود الفلسطيني في اقسامه غير العبرانية ـ وهي تؤلف معظمه تقريبا ـ هي اللهجة الآرامية الغربية التي كانت واسعـة الانتشار في فلسطين . حتى ان التلمـود البابلي يستنتج من سفر نحميا ٨ : ٨ (« فقرأوا في سفر توراة الله جهـرا وفسروا المعنى وافهموهم القراءة ») . بان العادة المتبعة في اضافة ترجمة آرامية الى قراءة التوراة جهرا ترجع الى زمن عزرا (٩) .

اما لغة التلمود البابلي فهي اللهجة الآرامية الشرقية التي اقرب مـا تكون الى اللغة **السريانية** ، وتقترب اكثر من اللغة المندائية !

هـ ـ الصابورائيم (Saboraim)

هذه التسمية تعني « الشرّاح » او « التأمليون » في اقوال السلف ، و « اصحاب الرأي » احيانا («Opinion givers») . ويمتد نشاط هؤلاء

---

٩ ـ انظر Tract. «Megillah» 3 a, Seder Mo'ed, Vol. IV, p. 10.
وسوف نعود الى تناول مسألة الترجوم في سياق هذه الدراسة .

طيلة القرن السادس للميلاد . اشهرهم : الرابي جوزيه (فومبديثا) والراب أحاي ، في مطلع القرن السادس . ومن المرجح انهما شاركا في اعمال الجمع التي قام بها المتأخرون من الاموراثيم . والراب جيزا (سورا) والراب سمعونا (فومبديثا) في منتصف القرن السادس .

واذا كنا نعرف القليل عن حياة هؤلاء الشراح، فان نشاطهم الرئيسي كان محصورا بالتعليق على التلمود بواسطة اضافات وهوامش تفسيرية وشرحية ، الى جانب بعض المجادلات التي اضيفت للتلمود دون ذكر اسماء المشتركين فيها وبأسلوب غريب . كما ادخلوا على التلمود بعض القرارات النهائية حول اختلاف الآراء لدى اسلافهم .

بيد ان مدرسة الصبورائيم هي مؤسسة بابلية بحتة ، لا تقابلها فئة مماثلة من العلماء في فلسطين . ومن المؤكد ـ يقول شختر ـ اننا لا نملك تقليدا يوثق به عن جمع التلمود الفلسطيني وعن الذين قاموا بهذا العمل والزمن الذي تم خلاله (١٠) .

---

١٠ ـ وفي رأي ابشتاين (**المصدر السابق** ، ص ١٢٦) ان التلمود الفلسطيني في شكله الحاضر هو نتاج يرجع تاريخه الى منتصف القرن الرابع للميلاد . كما يؤكد لنا بان الذي وضع اسس التلمود الفلسطيني هو الرابي يوحنان بن نبّاحه (توفي ٢٧٩ م) ، احد تلامذة الرابي يهوذا الناسي ومؤسس اكاديمية طبريه التي اصبحت مركز العلم الرئيسي في فلسطين و « المصنع » الاكبر للتلمود الفلسطيني . الا انه يضيف قائلا : « وبصفة كونهما نتاج مركزين متمايزين من مراكز العلم ، فان التلمودين الفلسطيني والبابلي يختلفان الواحد عن الآخر من حيث المادة والاسلوب وطريقة العرض واللغة » . (ص ١٢٥) .

اما اسرائيل ولفنسون فيذكر في حاشية له عن التلمود (انظر كتابه عن **موسى بن ميمون : حياته ومصنفاته** ، القاهرة ١٩٣٦ ، ص ٤٦) بان تدوين التلمود الفلسطيني استمر « منذ اوائل القرن الثالث الى نهاية القرن الرابع ب.م. وانقطع قبل ان يتم شرحه وتعليقه على جميع اجزاء المشنا بسبب اضطهادات رومه القاسية، وكان ذلك بعد ان ارتقى قسطنطين الاكبر عرش رومه . واعترف بالمسيحية دينا رسميا للدولة ، فأخذ اليهود من ذلك الحين يعانون

(التتمة على الصفحة التالية)

وهناك دلائل عديدة يذكرها الباحثون لتدعيم رأيهم القائل بان التلمود الفلسطيني لم يخضع ابدا لعملية جمع واعية وحقيقية غرضها تقديم عمل متكامل للاجيال اللاحقة . فالاسلوب ينحو صوب الاقتضاب بدلا من الاسهاب البابلي ، والمناقشات ضيقة النطاق ومبتورة في كثير من الاحيان رغم خلو التلمود الفلسطيني من تلك السفسطات الطويلة التي لا طائل تحتها وانعدام الشطحات الخيالية التي تكثر في البابلي . كما ان مادة التلمود الفلسطيني تبدو هزيلة جدا متى قورنت باكتمال البابلي ، وهناك تتمات (Gemara) للجزء الخامس (في القرابين والتضحيات) لا وجود لها ابدا في الفلسطيني . بينما نجد البابلي يزخر بها الى درجة التخمة .

لذا نجد ما تمّ تدوينه في التلمود الفلسطيني اشبه بعبارات متقطعة جاءت استجابة لحاجات الذين كتبوها وكان القصد منها على الارجح تنشيط الذاكرة . فالانطباع الذي يخرج به معظم الباحثين لدى مقارنتهم بين التلمودين هو ان واضعي التلمود الفلسطيني لم يعتمدوا خطة منسّقة في العمل وينسجوا على منوالها .

وهذا مما اسهم كثيرا في احلال التلمود البابلي تلك المنزلة الرفيعة وجعله طيلة قرون عديدة بمثابة التلمود الاوحد بلا منازع . حتى ان الاهتمام بدراسة التلمود الفلسطيني يرجع الى عهد متأخر جدا (١١) .

الأمرّين في جميع بلدان الدولة الرومانية ، وقد ادى ذلك الى اضمحلال الحضارة اليهودية فانقطع الاحبار في فلسطين عن تدوين التلمود » . وفي معرض وصفه الموجز لطابع « التلمود الاورشليمي » يقول بان هذا التلمود « يكتفي بالشرح او التحليل لنص المشنا مع سرد مناقشة غير مطولة بين الاحبار ، ويعرض في نهاية القول المرجع والامر الفصل في كل نظرية فقهية ومعاملة تشريعية » . وهذا كله بعكس التلمود البابلي ، حيث « يفتح الباب على مصراعيه لمناقشات طويلة لا تنتهي الى قول مرجح ، ويبدو ان المناقشة جاءت لتمرين عقلي وتدريب منطقي » . اهـ .

١١ — ان ترجمات التلمود الى اللغات الاخرى على الصعيد النقدي والمحقق بدقة متناهية هي عمل حديث العهد نسبيا . ولم تأخذ هذه الترجمات في الظهور الى حيز الوجود الا منذ حوالي مائة عام تقريبا ، وربما كانت احدث عهدا اذ ترجع بداياتها الجدية الى العقد

(التتمة على الصفحة التالية)

وسوف نرى في قسم لاحق من هذه الدراسة بان الحركة الصهيونية لم تكن بعيدة عن تحريك هذا الاهتمام الحديث العهد . بينما نجد شختر يعلّق على مصير التلمود الفلسطيني بقوله :

« وهكذا ، مع انعدام السلطة التي تمتع بها المشنا والتلمود البابلي ، وكلاهما نتاج مراكز علمية عظيمة ، فان التلمود الفلسطيني لم يرتفع – لمدة طويلة على الاقل – الى مصاف الاثر القومي . وعليه يصبح من السهل ان نفهم كيف اتيح لأقسام منه ، بعيدة الصلة بالممارسة الفعلية ، ان تزول من حيز الوجود » ! (١٢) .

اما التلمود البابلي فقد لعب الدور الرئيسي في حياة اليهود وتبوأ مكانة رفيعة لا تدانيها التوراة ابدا . وسوف يتاح لنا في فصل لاحق ان نتعرف الى طبيعة ذلك الدور والتأثير البالغ الذي مارسه التلمود في الحياة اليهودية طيلة قرون عديدة . حتى ان احد الباحثين اليهود المحدثين يقيم المقارنة التالية بين خراب الهيكل الثاني بالنسبة للحياة المادية اليهودية وبين ختام التلمود بالنسبة لحياة اليهود الروحية . فيقول :

« يمثل اتمام التلمود حقبة بالغة الاهمية في تاريخ الشعب اليهودي . فما كان خراب الهيكل الثاني بالنسبة لحياة الامة المادية تعنيه اللمسة الاخيرة من ريشة الراب آشي بالنسبة

الاخير من القرن الماضي .

وفيما يتعلق بترجمة التلمود الفلسطيني هناك الترجمة الفرنسية التي بدأها مويز شواب عام ١٨٧١ وفرغ منها بعد ١٨ عاما (١٨٨٩) لكي تصدر في احد عشر جزءا للمرة الاولى :

Le Talmud de Jerusalem Traduit pour la première fois en française par Moïse Schwab (Paris: Editions G.-P. — Maisonneuve, MCMLX).

وفي الطبعة التي اطلعنا عليها لهذه الترجمة توجد مقدمة ضافية تناول فيها المترجم مختلف المسائل من الافكار الشائعة والمشوهة عن التلمود الى نشأته التاريخية وتكوينه ومحتوياته الاساسية والاضطهاد الذي تعرّض له الكتاب بالاضافة الى المخطوطات المحفوظة في مكتبات العالم الكبرى والشروحات والتفسيرات والخلاصات التلمودية .

١٢ – انظر : **المصدر السابق** ، ص ٢٢٤ .

لحياتها الروحية . ان اليهودية الخلاقة على الصعيد الروحي استمرت على قيد الحياة بعد سقوط الدولة اليهودية لمدة ٥٠٠ عام تقريبا » (١٣) .

وفي الفصل التالي نحاول التعريف بأسفار التلمود البابلي واقسامه الرئيسية ، لكي نقترب اكثر فأكثر من طبيعة هذا الكتاب ونقف على شيء من محتوياته ، بحيث يسهل علينا فيما بعد ادراك الاثر الذي احدثه في شتى مجالات الحياة اليهودية والسيادة المطلقة التي مارسها على سلوك اليهود وتفكيرهم حتى بات يعتبر في نظر المؤرخين بمثابة المربي والمعلم الاكبر لليهود طيلة قرون عديدة من الزمن .

---

١٣ ـ انظر المقال الآتي :
Samuel Daiches — « Jewish Codes and Codifiers » (1909), published in Essays and Addresses, Ed. by Maurice Simon and Isaac Levy, (Samuel Daiches Memorial Volume Committee), London : 1955, p. 59.

الفصل الثالث

اقسام التلمود واسفاره

« التلمود ... هو التعبير عن النظرة اليهودية الشاملة الى العالم Weltanschauung ، في امتدادها عبر الف سنة من الزمن . محتوياته متعددة الجوانب كالحياة نفسها. ولا يوجد شيء في السماء وعلى الارض مما جال بخاطر الناس في ذلك الزمان دون ان يؤتى على ذكره في صفحات التلمود» * .

(Ben Ammi : «What is the Talmud ?»)

يقسم التلمود ، كما اسلفنا ، الى قسمين رئيسيين هما « المشنا » (ومعناها « التكرار » في الاصل) و « الغمّارا » (اي التكملة والتتمة). وكثيرا ما تطلق تسمية « تلمود » على الغمّارا وحدها . هذا بالاضافة الى الحواشي الخارجية المعروفة ب Baraitot (جمع Baraita ، اي خارجي، برّاني) وهي التعاليم او التقاليد المنسوبة الى التنائيم لكنها استثنيت من المشنا واضيفت فيما بعد الى المجموعات المتأخرة ، ويقدّم لها في التلمود عادة بعبارة « هذا ما علّمه ربيّونا » او « هذا ما جرى تعليمه » . كما يحتوي التلمود ايضا على هوامش تفسيرية مأخوذة من مجموعات اخرى وتعرف ب « طوسفتا » Tosefta . اما المشنا فهو اشبه ما يكون بالكتاب القانوني او مصنّف الاحكام الشرعية والفقهية التي تدعى « **حلقوت** » (جمع « حلقا » = مسلك او مذهب وطريق في الاصل) . وسوف ننظر الى التلمود الآن من زاوية الاقسام الرئيسية الستة التي يتألف منها المشنا، لكي يتسنى لنا بذلك ان نصل الى التعريف بأسفار التلمود او مقالاته (بمعنى

---

* ــ « بن عمّي » هو الاسم المستعار للكاتب الروسي باللغة اليديشية موردخاي رابينوفتز (١٨٥٤ ــ ١٩٣٢) . انظر :

Ben Ammi : **Aspects of Jewish Life and Thought,** the Letters of Benammi (London : 1922), pp. 36-40.

(Tractates = Massiktot . على ان نعتمـد في الدرجة الاولى تقسيم « طبعة سونسينو » التي بين ايدينا ، دفعا للتشويش والالتباس . وقـد درجنا على استخدام الاصطلاحات التالية :

★ **« السدر »** او الصدر (جمعها سداريم) (Seder, pl. Sedarim) بمعنى الجزء الرئيسي او القسم الذي يشمل مختلف الابواب المندرجة تحت موضـوع او فصيل مـن الموضوعات الست الرئيسية («Six **Orders** of the Mishnah») .

★ **« السفر »** او « المقالة » بمعنى الكتاب (١) . وكل سدر مـن السداريم الستة يضـم عـددا مـن الاسفـار او المقـالات والكتب «Massiktot» («**Tractates** of the **Talmud**») .

★ **« الفصل »** او «البرقيم» (جمعها برقيمات) نسبة الى الفصول او الاصحاحات التي يتألف منها السفر (**Perakim** = «**Chapters**»).

اما التعريف المنوه عنـه اعـلاه باسفار التلمود فسوف يقتصر على الوصف المقتضب وتقديم المعلومات العامة التي من شأنها اعطاء القـارىء فكرة تمهيدية عن محتويات الكتاب واهم المسائل التي يعالجها ويتناولهـا الربيّون بالمناقشة والجدل . فالمجال لا يتسع الى اكثر من ذلك . وربما امكن التوسع في شرح موضوعات معينة متى وصلنا الى الاقسام التالية من هذه الدراسة .

---

١ ــ تجدر الاشارة هنا الى التقسيم الذي وضعه موسى بن ميمون في مصنفه **تثنية التوراة** (Mishne Torah) اذ اعاد توزيع السداريم الستة الى ١٤ كتابا وسمى الواحد منها بالسفر (Sefer) . لكـن ضرورة التقيد بالتبويب المتّبع في « طبعة سونسينو » تحول دون مجاراة التقسيم الميموني رغم ما ينطوي عليه من دقة في التسمية وسلامة في المنطق. وربما اكتفينا بالاشارة الى تسميات بن ميمون، متى دعت الحاجة الى ذلك ، دون الدخول في التفاصيل .

وهناك اختلافات بين طبعة واخرى من التلمود ، سواء كان ذلك في عدد الاسفار او المقالات (٦٢ او ٦٣) ام لجهة تقديمها وتأخيرها في « السدر » الذي تندرج تحته . لذا يحسن بنا مجاراة التقسيم المعتمد في تلمود سونسينو والاخذ بالترتيب الذي يسير عليه .

أ ـ السدر الاول : سدر « زراعيم » (البذور) Zera'im

يتألف هذا السدر من ١١ سفرا او مقالة . ويتناول قوانين التوراة الزراعية من الناحيتين الدينية والاجتماعية ، ويسهب في شرح الاحكام التوراتية المتصلة بحقوق الفقراء والكهنة واللاويين في غلال الارض والحصاد. كما يبسط القواعد والانظمة المتعلقة بالفلاحة والحراثة وزراعة الحقول والجنائن وبساتين الاثمار ، والسنة السبتية والعشار ، بالاضافة الى المخاليط المحظورة في النبات والحيوان والكساء . ويقول ابشتاين في المقدمة التي كتبها لسدر زراعيم بان المفهوم الاساسي في اسفار هذا القسم من التلمود تعبّر عنه لفظة « اموناه » (Emunah) التي يستخدمها موسى بن ميمون لوصفه ، مثلما انها ترد في التلمود بالذات . هذهاللفظة لها مدلول مزدوج ـ في رأيه ـ اذ تعني على الصعيد اللاهوتي ما يمكن تعريبه بـ « ايمان » («Faith — trust — in God») او « ثقة » ، وتفيد على المستوى الانساني « الامانة » او الصدق والاستقامة في العلاقات البشرية . وهذان المدلولان ـ الايمان والامانة ـ لا يتعارضان ، بل يكمّل الواحد منهما الآخر ويتممه .

اما السبب الذي من اجله يطالعنا هذا الاجتهاد فهو يعود الى السفر الاول من اسفار سدر زراعيم ، اي : سفر براخوت (البركات) . يتناول سفر البركات هذا قوانين العبادة والصلاة ، مما يثير لدى المرء التساؤلات عن اقحام مسائل العبادة على قوانين الزراعة واعطاء هذا السفر افضلية على ما عداه باحلاله مكان الصدارة . والتفسير الذي يقدمه ابشتاين يستند الى اجتهاده اللغوي حول « الايمان » و « الامانة » ـ اي انالانسان يؤمن بمدبر الكون وبانتظام العالم الطبيعي الذي اوجده الله ، لذا فهو يزرع البذور بثقة المطمئن الى حصادها . فالايمان بملكية الرب للارض متضمن في القوانين الزراعية التي تحويها اسفار هذا السدر ، كما انه الباعث الموحي على تطبيق تلك القوانين بامانة وصدق من جانب الانسان (٢) .

---

٢ ـ انظر مقدمة « سدر زراعيم » :
«Fundamental Concept of Seder Zera'im» pp. xv — xix
ولنا عودة الى هذه المقدمة في فصل لاحق ، نظرا لما ورد فيها تحت موضوع « القوانين الزراعية وعصرنا » (١٩٤٧)
(The Agricultural Laws and our Times)

(التتمة على الصفحة التالية)

اما اسفار « سدر زراعيم » فهي التالية :

١ ـ « براخوت » (البركات = Berakoth = Benedictions)

يتناول هذا السفر صلوات اليهود وعباداتهم والقواعد المتعلقة بالاجزاء الرئيسية للصلوات اليومية . فالمشنا يبدأ بطرح السؤال الآتي : « منذ اي وقت يجوز للمرء ان يبدأ بتلاوة « الشماع » في المساء » (Mishnah 2 a). وجواب المشنا على ذلك : « منذ دخول الكهنة الى منازلهم لتناول رفائعهم »... والرفائع هي التقدمات التي تعطى للهيكل من غلال الحصاد السنوي (Terumah).

ومما يرد في « الغمّارا » لهذا المشنا ذلك القول المنسوب الى الرابي اسحق بن صموئيل «باسم الراب» (in the name of Rab) « الليل له هزع ثلاثة (٣) (جمع هزيع) ، وفي كل هزيع يجلس القدوس تبارك اسمه ويزأر كالاسد ثم يقول : ويل للابناء الذين بسبب معاصيهم هدمت بيتي واحرقت هيكلي وقمت بنفيهم وتشتيتهم بين امم العالم » ، (٣ أ ، ص ٦) . كما نقرأ في تعليم بر"اني للتنائيم : « ثمة اسباب ثلاثة تمنع المرء من دخول الخرائب (٤) لتأدية الصلاة : الشبهة (لئلا تكون احدى النساء في انتظاره هناك ـ حاشية لمترجم السفر) ، ولئلا ينهار شيء عليه ، وبسبب الشياطين » ! ويدور حول ذلك جدال لا طائل

وعلاقة ذلك كله بالاستعمار الزراعي الصهيوني في فلسطين ، والخلافات التي نشبت في بداية عهده حول السنة السبتية (السابعة) وجذورها التلمودية . وهل يجوز بيع الارض اسميا الى غير اليهود خلال السنة السابعة ، او استخدام الايدي العاملة من غير اليهود في تلك السنة .

٣ ـ وعلامات هذه الهزع : « في الهزيع الاول ينهق الحمار ، وفي الثاني يعوي الكلب ، وفي الثالث يرضع الطفل من حليب امه وتتحادث المرأة مع زوجها » .

٤ ـ تجدر الاشارة هنا الى ان احدى الطوام التي اوردها ابن حزم في رسالة الرد على ابن النغريلة (انظر ص ٧٤ من تحقيق احسان عباس) ـ « كنت امشي ذات يوم في خراب بيت المقدس ، فوجدت الله تعالى في تلك الخرب يبكي ويئن كما تئن الحمامة ... » ـ موجودة في هذا السفر تحت ٣ أ ، ص ٧ .

تحته ، بينما يأتي رباني اخر برأي مفاده ان الليل مؤلف من اربعة هزع . وتتوالى الاسنادات الى موسى وداوود وغيرهما .

ويسترعي انتباهنا هذا القول للرابي شمعون بن يوحاي : « الله القدوس ، تبارك اسمه ، اعطى بني اسرائيل ثلاث هبات ثمينة ، وكلها اعطيت عن طريق الالام فقط . وهي : التوراة وارض اسرائيل والحياة الاتية » (٥ أ ، ص ١٩) . وفي ٨ ب : « اياك والجلوس على فراش امرأة آرامية » (ص ٤٣) او المرور خلف الكنيس اثناء وجود المصلين بداخله . او هل ينبغي ذكر الخروج من مصر في صلوات الليل ، وذكر « الخلاص من نير الخضوع لممالك اخرى » . كما نجد الربانيين يتناظرون في كيفية تلاوة التوراة وهل تنبغي قراءتها باللسان المقدس وحده ام تجوز في اية لغة اخرى . وهناك تفصيلات دقيقة حول التركيز والانتباه والنية (Kawanah) . او متى يجوز استخدام غير اليهودي لانارة الضوء عشية السبت . وهل يحق لليهودي الذي ينقل عظاما من مكان الى اخر ان يضع العظام في « الخرج » على ظهر الحمار ويركب فوقها ؟ الجواب : لا مانع من ذلك متى كان يخاف من الوثنيين واللصوص ، والا فللعظام حرمة خاصة . وما يصدق على العظام يصدق على لفائف التوراة (Scrolls of Law) . كما نقرأ على لسان الراب يهوذا (٢٥ ب ، ص ١٥٤) ما يلي : «ممنوع تلاوة « الشماع » (صلاة اسمع يا اسرائيل . . .) في حضرة وثني عار » . ويتم تشبيه الوثنيين العراة بالحمير والخيول بالاستناد الى سفر حزقيال ٢٣:٢٠ . وهكذا دواليك .

٢ ـ « **فعاه** » (زوايا الحقل = Pe'ah = Corner)

يتناول القوانين المتعلقة بزوايا الحقل واللقاط المنسي مما ينبغي تركه للفقراء (« البعارة ») وغير ذلك من الفرائض والواجبات التي يرد ذكرها في سفر اللاويين ١٩:٩ـ١٠ («وعندما تحصدون حصيد ارضكم لا تكمل زوايا حقلك في الحصاد . ولقاط حصيدك لا تلتقط . وكرمك لا تعلله ونثار كرمك لا تلتقط، للمسكين والغريب تتركه ») . وانظر ايضا لاويين ٢٣ : ٢٢ وتثنية

٢٤ : ١٩ ــ ٢١ ــ اذا حصدت حصيدك او خبطت زيتونك او قطفت كرمك . . . (٥)

٣ ــ **«ذمّاي»** (٦) (المشكوك بامره من المحاصيل (Demai = Doubtful)

يتحدث هذا السفر عن المحاصيل الزراعية ، كالذرة وغيرها من منتوجات الارض، لجهة الشك بامر استخراج العشار اللازم منها او عدمه . (وتنسب مؤسسة الذماي الى الكاهن الاشموني

---

٥ ــ يقول الحاخام Lehrman في المقدمة عن هذا السفر بانه يبرز لقارئه ميزتين ملحوظتين من ميزات الشعب اليهودي : « الحب اليهودي المتأصل لتراب ارض اسرائيل » و « التذكير بوصية تقديم العون لفقرائنا » . (انظر ص ٤) .

٦ ــ يختلف علماء التلمود حول اصل هذه اللفظة ومعناها بالضبط . هل هي مشتقة من اداة آرامية بمعنى « ما اذا» (Whether ?) او « سواء » في قولنا على سبيل التساؤل « هل جرى استخراج العشار من هذا ام لا ؟ » . وهناك من يحاول ارجاعها الى لفظة « ديموس » (Demos) اليونانية بمعنى « الاجراء المتبع لدى العامة ('Am Ha-Arez) من الناس او شعب الريف . كما ان بعضا من الباحثين يجتهد في نسبتها الى جذر عبراني بمعنى « يشبه » او « يماثل » او « يتخيل » !

ومهما يكن الامر فان هذا السفر المشكوك بصحة اسمه يتناول المشكلات التي تواجه اليهودي المتدين بسبب تهاون اليهود الاخرين في تعشير غلالهم . بينما يعتبره الحاخام سيفال في المقدمة ذا اهمية بالغة من حيث المعلومات التي يمكن استخلاصها عن الاوضاع السائدة في الجليل واليهودية اثناء القرن الثاني للميلاد وبعد فشل العصيان الذي تزعمه باركوكبا (ابن الكوكب) ، سواء كان ذلك لجهة الحياة الاجتماعية ام المؤسسات القائمة ومكانة الاجانب .

ومن الامثلة التي تكثر في هذا السفر : « لو باع رجل ثمارا في سوريه واعلن ان الثمار نبتت في ارض اسرائيل ، وجب على المشتري ان يعشرها » . (انظر ص ٧٥) . بينما يعلق الشارح اليهودي في الحاشية على ذلك بقوله : لم تكن سوريه تعتبر بلدا وثنيا (بعد ان استولى عليها داوود) ، لكنها لم تمتلك القداسة الموقوفة على ارض اسرائيل !

الاعلى ، يوحنان هيركانوس) . يبدأ هذا السفر بايراد قائمة تتضمن المحاصيل المعفاة من قواعد الدماي واحكامها : كالتين البري والجميز والبلح الفج والعنب المتأخر ... بينما يعدد الفصل الثاني المحاصيل الواجب تعشيرها : كالتين المكبوس والبلح والخروب والارز والكمون . اما الرز المستورد من خارج ارض اسرائيل فان من يستعمله يعفى من العشار ! واذا استأجر « انسان » من اممي حقلا كان يخص اجداد اليهودي لقاء حصة من المحصول ، وجب على اليهودي استخراج العشار من الاجرة قبل تسليمها للاممي !

٤ ـ **« كيلعايم »** (المخاليط او الاختلاط (Kil'ayim = Mixtures

يعالج الاحكام التوراتية الواردة في « لاويين » ١٩ : ١٩ و « تثنية » ٢٢ : ٩ـ١١ بالنسبة لخلط البذور المختلفة في الزراعة او الجمع بين جنسين من المواد في الثوب ؛ « فرائضي تحفظون : لا تنزّ بهائمك جنسين وحقلك لا تزرع صنفين ولا يكن عليك ثوب مصنف من صنفين »). فلا يجوز ، مثلا ، ارتداء الثوب المصنوع من مادة خليط بين الصوف والكتان ! وربما كان هذا السفر في عرف الباحثين مصدرا قيما للمعلومات المتعلقة بكل من الزراعة والبستنة (Horticulture) وزراعة الكرمة بنوع خاص في فلسطين القديمة .

٥ ـ **« شبيعيت »** (السنة السابعة او السبتية =
(Shebi'ith = Seventh

يبحث في القوانين المتعلقة باراحة الارض* والابراء من الديون في السنة السبتية ، استنادا الى ما جاء في « لاويين » ٢٥ : ٢ ـ ٧ (« متى اتيتم الى الارض التي انا اعطيكم تسبت الارض سبتا للرب. ست سنين تزرع حقلك وست سنين تقضب كرمك وتجمع غلتها . واما السنة السابعة ففيها يكون للارض

* ـ ان التفسير الذي يقدمه موسى بن ميمون لاراحة الارض هو « لئلا تشح بسبب العمل المتواصل وتفقد من حيويتها وخصبها تحت الحراثة المستمرة » ، ولكي تستعيد نشاطها وتختزن الطاقات الجديدة (انظر مقدمة هذا السفر) .

سبت عطلة سبتا للرب ... ») . وفي هذا السفر يرد الحديث عن « التعهد » (Prozbul) او التفويض الذي اقتبسه الربيون لتحصيل الديون قبل فوات الاوان .

٦ ـ « **ترومومت** » (التقدمات ، **الرفائع** =
(Terumoth = «Heave — Offerings»

يعالج القوانين والفرائض المتعلقة بذلك القسم من الغلال والمحاصيل المعين للكاهن (سفر العدد ١٨ : ٨ ـ ١٢ ، وتثنية ١٨ : ٣ ـ ٤) . وقد جاء في سفر التثنية ما يلي : « وهذا يكون حق الكهنة من الشعب من الذين يذبحون الذبائح بقرا كانت ام غنما . يعطون الكاهن الساعد والفكين والكرش . وتعطيه اول حنطتك وخمرك وزيتك واول جزاز غنمك » (٧) .

٧ ـ « **معاشروت** » (العشار = (Ma'aseroth = Tithes

وموضوعه العشار الاول* المتوجب دفعه سنويا الى اللاوي

---

٧ ـ يقول الحاخام ليرمان في مقدمته لهذا السفر (ص ١٩٧) بان « الرفائع » كانت محصورة بفلسطين وحدها في البداية ، ثم تقرر في زمن مبكر توسيع نطاقها بحيث صارت تشمل بابل والبلدان المجاورة لفلسطين . ثم يستدرك : « واما اليوم اذ يقطن معظم اليهود خارج ارض اسرائيل فان الرفائع تعتبر ذات اصل حاخامي ... والغاية الرئيسية منها هي عدم تناسي الشريعة في اسرائيل » . والمعروف ان التوراة لا تحدد القيمة المتوجب رفعها للكاهن ، لكن الربابيين قرروا معدلها بنسبة واحد على خمسين من الغلة . وفي « المشنا » (ص ١٩٩) هناك خمسة اشخاص لا يجوز لهم تقديم الرفائع ، واذا فعلوا فان رفائعهم غير مقبولة : الاصم ، الابكم ، والمعتوه ، والقاصر ، ومن يقدم رفيعة مما ليس له ، والاجنبي . وحتى لو قدم الاممي رفيعة مما يخص الاسرائيلي ، مع الموافقة التامة لهذا الاخير ، فانها غير مقبولة او صحيحة . كما لا يحق لغير اليهودي ان يستحصل على املاك في ارض اسرائيل لكي تعفى غلالها من التعشير ! (انظر ص ٢٣٩) .

* ـ التسمية الشائعة للعشار الاول هي « معاشر ريشون » (Ma'aser Rishon)
وعشار اللاوي Ma'aser Levi .

من غلة الحصاد. واللاوي بدوره يعطي الكاهن منه بنسبة العشر. (سفر العدد ١٨ : ٢١ ــ « واما بنو لاوي فاني قد اعطيتهم كل عشر في اسرائيل ميراثا عوض خدمتهم التي يخدمونها ... » ، لاويين ٢٧ : ٣٠ ــ « وكل عشر الارض من حبوب الارض واثمار الشجر فهو للرب ») . وعزرا هو الذي قرر اعطاء العشار الاول للكهنة بدلا من بني لاوي عقابا لهم على رفضهم العودة من بابل !

٨ ــ **معاشر ثاني** (العشار الثاني (Ma'aser Sheni = Second Tithe

يتناول هذا السفر موضوع « العشار الثاني » الذي يحمله المالك بنفسه الى القدس لكي يؤكل هناك : « ولكن اذا طال عليك الطريق حتى لا تقدر ان تحمله . اذا كان بعيدا عليك المكان الذي يختاره الرب الهك ... فبعه بفضة وصر الفضة في يدك واذهب الى المكان الذي يختاره الرب الهك ... » (سفر التثنية ١٤ : ٢٤ ــ ٢٦) . فالمعروف ان العشار الثاني يفرد في السنوات الاولى والثانية والرابعة والسادسة من السنة السبتية (Septennate) . وهناك عشار ثالث كان يؤخذ من المحصول في السنتين الثالثة والسادسة من كل دورة سبتية : « عشار الفقراء » (Poor man's tithe) . اما العشار الاول فانه اشبه بالضريبة السنوية على غلات الارض ، والثاني يفترض المجيء الى القدس حيث يستهلك فيها . لكن البدل المالي يحل محل الغلال والمحاصيل .

٩ ــ **« حلاّه »** (اول العجين = «Hallah = «Dough)

يتعلق بذلك القسم من العجين الذي يفرض اعطاؤه الى الكاهن: « اول عجينكم ترفعون قرصا رفيعة كرفيعة البيدر هكذا ترفعونه . من اول عجينكم تعطون للرب رفيعة في اجيالكم » (سفر العدد ١٥ : ٢٠ ــ ٢١) . وقد سمي هذا السفر كذلك لانه يتناول قانون العجين الاول وفرائضه . اما على صعيد الترتيب الزمني فانه بعد « الرفائع » والعشار الاول والثاني . ونقرأ في الفصل الرابع من هذا السفر (ص ٣٤٥) شيئا عن الفروقات في تطبيق قانون العجين داخل فلسطين وسوريه وغيرهما من البلدان. فالمشنا السابع ، مثلا ، « لو كان الاسرائيليون من المزارعين بالايجار لدى الاجانب في سوريه، فان محصولهم يخضع للعشار،

ام يتمتع بالاعفاء ؟ » وفي المشنا الثامن نجد تقسيما للمناطق الخاضعة لضريبة العجين الى ثلاثة قطاعات : « من ارض اسرائيل الى كزيب » (ربما المقصود بهذه الاخيرة قرية الزيب بين عكا وصور !) « ومن كزيب الى امانه » (Amanah) ــ داخل الحدود الواردة في سفر العدد ٣٤ ــ ومن « النهر الى امانه » .

١٠ ــ **الغرله** (بلا ختان ، « الفلفاء » (’Orlah = «Uncircumcised»)

يتناول الحظر على استعمال ثمار الاشجار الصغيرة خلال السنوات الثلاث الاولى . وقواعد الاعتناء بهذه الاشجار في السنة الرابعة (سفر اللاويين : ١٩ : ٢٣ ــ ٢٥) « ومتى دخلتم الارض وغرستم كل شجرة للطعام تحسبون ثمرها غرلتها . ثلاث سنين تكون لكم (الفلفاء لا يؤكل منها . وفي السنة الرابعة يكون كل ثمرها قدسا لتمجيد الرب . وفي السنة الخامسة تأكلون ثمرها لتزيد لكم غلتها ... ») .

١١ ــ « **البكوريم** » (البواكر ، البواكير ، الثمار الاولى = (Bikkurim = First Fruits

هنا ايضا ينص هذا السفر على قوانين تقديم الثمار الاولى في الهيكل ويتضمن وصفا للشعائر التي ترافق التقدمة . (سفر الخروج ٢٣ : ١٩ ــ « اول ابكار ارضك تحضره الى بيت الرب الهك ... » تثنية ٢٦ : ١ ــ ٢ « ومتى اتيت الى الارض التي يعطيك الرب الهك نصيبا وامتلكتها وسكنت فيها . فتأخذ من اول كل ثمر الارض الذي تحصّل من ارضك ... وتضعه في سلّة وتذهب الى المكان الذي يختاره الرب الهك ليحل اسمه فيه ») . والواقع ان هذا السفر يحوي شرحا مسهبا للغاية يتناول الاصحاح ٢٦ من سفر التثنية ١ ــ ١١ . فهو يتحدث عن « اصحاب الارض الشرعيين » وعن « الآرامي التائه » ، ولا يعتبر شرقي الاردن ارضا تفيض باللبن والعسل (انظر ص ٣٩٣) . كما توجد فيه مقارنات طريفة للغاية بين الرجل والمرأة ، فياتي الربانيون على ذكر الخنثى (Hermaphrodite) والهجين بين الذكر والانثى (Androgenos) ، الى آخر ما هنالك من الترهات والسخافات .

ب ـ **السد الثاني : « سدر موعيد »** (الاعياد والمواسم **Seder Mo'ed**)

يؤلف « سدر موعيد » القسم الثاني من التلمود البابلي في طبعة سونسينو ، وهو يتوزع على اثني عشر سفرا تضمها اربعة مجلدات ضخمة. اما تسمية « موعيد » بمعنى الموعد او الموسم المقدس فهي مأخوذة على الارجح من سفر اللاويين ٢٣ : ٢ (« كلّم بني اسرائيل وقل لهم : مواسم الرب التي فيها تنادون محافل مقدسة هذه هي مواسمي ») * . والملاحظ ان المسائل الرئيسية التي تتناولها اسفار هذا القسم تتعلق بالسبوت والاعياد وايام الصوم وغير ذلك من المواسم والمناسبات الدينية، بالاضافة الى الطقوس والشعائر والفرائض والقرابين ، والى قواعد تنظيم التقويم العبراني (« حسبان الميقات للاعياد اليهودية ... وكيفية معرفة الاشهر العبرية القمرية من السنة الشمسية لتعيين الاعياد اليهودية »). وهنا ايضا يطالعنا الكثير من شرائع التوراة جنبا الى جنب مع الشرائع والقوانين المستمدة من خارج التوراة .

١ ـ « السبت » («Shabbath»)

يتناول هذا السفر قوانين السبت والقواعد اللازمة لمراعاة عطلة يوم الراحة ، كما يتحدث بالتفصيل عن الاعمال المحظورة في ذلك النهار . (سفر الخروج ٢٠ : ١٠ « واما اليوم السابع ففيه سبت للرب الهك . لا تصنع عملا ما انت وابنك وابنتك وعبدك وامتك وبهيمتك ونزيلك الذي داخل ابوابك ... ») وفي امكنة اخرى من التلمود نجد الربانيين يضعون السبت مقابل جميع الاحكام الاخرى الواردة في التوراة من حيث الاهمية. اما احد المواضيع الرئيسية التي تستأثر باهتمامهم في هذا السفر فهو : الاعمال الممنوعة اثناء سبت العطلة والمبادىء المعتمدة في تعريف « العمل » لكي يصار الى التمييز بين انواع مختلفة ومتنوعة من الاعمال المحظورة . فالمرجع التقليدي لتعيين طبيعة العمل هو الاصحاح ٣٥ من سفر الخروج . لذا لجأ الربانيون الى

---

* ـ يدعى هذا القسم في التصنيف الميموني بـ « سفر هازمانيم » (Sefer Hazemanim) . وربما كان ذلك بالنسبة الى الازمنة او المواقيت المتعلقة بمراعاة السبوت والاعياد .

وضع قائمة مفصلة تتضمن حوالي ٣٩ عملا من الاعمال الرئيسية واضافوا اليها سلسلة اخرى من الاعمال الفرعية وغيرها . وهم يتساءلون ، مثلا ، هل يشبه انتقال المرء بجسده تحريك اداة من مكانها باليد . او هل يجوز لليهودي ايداع كيس نقوده لدى اممي فيما لو فاجأه السبت اثناء السفر ؟ (١٧ ب ، ص ٧٢) . وماذا يحل بالولد الذي وقع اسيرا لدى الامميين او النزيل الذي اهتدى حديثا الى الدين وسط الامميين ؟ (٦٨ أ ، ص ٣٢٦) . وفي المشنا (ص ٧٦٩) : « لو جاء اممي بمزامير من القصب اثناء السبت ، فلا يجوز العزف بها للنواح على اسرائيلي في جنازته ، الا متى كانت مستقدمة من مكان قريب » . ولو صنع الاممي تابوتا لنفسه او حفر قبرا ، يجوز دفن الاسرائيلي في التابوت او القبر . اما اذا صنعهما لاجل الاسرائيلي ، فلا يجوز ذلك ابدا . اما اليهودي المسافر ، اذ يهبط عليه ظلام السبت ، فيسمح له بايداع نقوده لدى الاممي متى كان ثالثهما حمار : « فيما يتعلق بالحمار ، انت ملزم بتأمين راحته ، اما الاممي فلا يقع عليك اي الزام لضمان راحته » (١٥٣ أ ، انظر ص ٧٨٤) . لكن اليهودي يجوز له اطفاء قنديل السبت ، اذا كان يخشى الامميين واللصوص او روحا شريرة ! (ص ١٣١) . وهناك الكثير من طراز هذه الاحكام التي تميز بين اليهودي وغير اليهودي . كما ان اتباع هيلل وشماي يعبّرون عن المواقف المختلفة ازاء التعامل مع الاجانب والوثنيين .

٢ ـ **« عيروبين »** (جمع « عيروب » ، « المقادير » =
('Erubin = «Blendings», «Amalgamations»

ان لفظة « عيروب » ('Erub) تدل على « الخليط » او « المزيج » بمعنى كمية الاطعمة المحددة التي تودع في مكان معين لكي تكون بمثابة الزاد للمسافرين اثناء عطلة السبت دون ان تبتعد تلك الامكنة عن بعضها بعضا بحيث يصبح الانتقال خرقا لقانون السبت . والعيروبين هي المقادير المثالية التي يصح الجمع فيما بينها لجهة الامكنة والاطعمة والمسافات بحيث يؤدي ذلك الى توسيع حدود السبت . لذا نجد هذا السفر يتناول القوانين والانظمة التي تتيح لليهودي حرية الحركة خارج نطاق الحدود الموصوفة واثناء السبوت والاعياد .

٣ ـ «**فصاحيم**» (« الفصــوح » او « خــراف الفصــح » =
(«Pesachim» = Paschal lambs, «Passovers»

يتناول قوانين اتلاف الخمائر اثناء عيد الفصح اليهــودي ، وتقريب الخراف والذبائح ومواسم الرب المقدسة . (نظر سفر الخروج ١٢ : ١ ـ ٨ ، واللاويين ٢٣ : ٤ ، والعدد ٩ : ١ ـ ٥) . وفي الفصل العاشر والاخير من هذا السفر ترد التفاصيل المتعلقة بوليمة عشية الفصح (Seder) والصلوات التي تصاحبها .

٤ ـ «**شقاليم**» (الشواقل جمع شاقل
(«Shekalim» = Shekels, Shekel

يحتوي هذا السفر على احكــام الضرائب والرسوم المجباة لصيانة الهيكل وتأمين نفقاته وتقديم الذبائح بصورة منتظمة . كما يتحدث بالتفصيل عن الاشياء التي تنفق من اجلها الشواقل، ويتضمن القوائم التي تسرد اسماء كبار العاملين الرسميين في الهيكل . وهو السفر الوحيد من بين اسفار التلمود البابلي بدون غمّارا ، يأتي ترتيبه التقليدي بعد « فصاحيم » . (لكن تلمود سونسينو وضعه بين سفــري « تعانيت » و « مجيللا » . فلم نتابع هذا التعديل هنا) .

٥ ـ «**يوما**» (اليوم ـ (Yoma = The Day

يعرف هذا السفر ايضا بـ «يوم الغفران» (Yom ha-Kippurim) لانه يتناول انظمة هذا العيد وفرائضه داخــل الهيكل ، كمــا يبسط قوانين الصوم واحكامه ، ويصف الاحتفالات والطقوس التي كان يترأسها الكاهن الاعلى في ذلك اليوم .

٦ ـ «**سوكاه**» (المظلة او خيمة الاجتماع =
(Sukkah = «Booth», Tabernacle

يحوي هذا السفر قوانين « عيد المظال » وكيفية اقامة المظلة او الخيمة والسكن تحتها لمدة سبعة ايام (سفر اللاويين ٢٣ : ٣٤ ـ « في اليوم الخامس عشر من هذا الشهر السابع عيد المظال سبعة ايام للرب ») . كما يتحدث عن شعائر هذا العيد وصلواته والنباتات الاربع التي تؤخذ اغصانها لصنع المظلة (كالصفصاف وسعف النخل و « اغصان اشجار غبياء ») .

٧ ـ « **بيظاه** » (« بيضة العيد » (Bezah = Egg

سمي كذلك نسبة الى الكلمة الاولى التي تبدأ بهـا المقالة . ويعرف ايضـا تحت اسم « العيد » (Yom Tob) ، اذ يرسم الحدود التي تتحكم باعـداد الاطعمة اثنـاء الاعياد . كما يسرد مختلف انواع الاعمال التي يحظر الاتيان بهـا او يسمح خـلال ايام العيد .

٨ ـ « **روش هاشنه** » (رأس السنة ـ
(Rosh Hashanah = «New Year»

يتناول المسائل المتعلقة بالتقويم العبري ورؤية الأهلّة للسنة الجديدة ، مثلما يحوي القوانين التي تجب مراعاتها في مطلـع الشهر السابع (تشري) ، اي رأس السنة المدنية عند اليهود . (انظر : سفر اللاويين ٢٣ : ٢٤ والعدد ٢٩ : ١ ـ ٧) . وفيه احكام عن صلوات العيد والنفخ بالبوق (Shofar) .

٩ ـ « **تعانيت** » (الصوم ـ «Fast» — Ta'anith)

احكام الصوم للايام الرسمية او المناسبات الطارئـة ، على الصعيدين الشخصي والجماعي ، وترتيب الصلوات التي تتلى في ذلك اليوم .

١٠ ـ « **مجيللا** » (لفافة التوراة (Megillah = The Scroll

والمقصود بهذا السفر « كتاب استير » في الدرجة الاولى ، لانه يتناول احكام قراءة قصة استير في عيد البوريم . كما ترد فيه احكام اخرى متعلقة بقراءة التوراة اثناء العبادات العامة .

١١ ـ « **موعيد قطان** » (« العيد الصغير »
(Mo'ed Katan = «Minor Feast»

يعرف ايضا ب « مشكين » (Mashkin) نسبـة الى الكلمات الاولى في السفر . ويتناول احكام العمل اثناء الايام الفاصلةبين اوائل عيد الفصح واواخره وبين عيد المظال . كما يتحدث عـن الفرائض المتعلقة بالحزن والحداد .

١٢ ـ « حجيجا » (« تقدمات الاعياد »
(Hagigah = «Festival Offering»

يتناول القوانين والاحكام المتصلة بالقرابين التي تقدم في الاعياد ويقارن بين شعائر الاعياد الثلاثة الكبرى ، بالاضافة الى الحديث عن فريضة الحج الى القدس ونوع القرابين التي ينبغي تقديمها في مثل تلك المناسبات . (انظر سفر الخروج ٢٣ : ١٧ والتثنية ١٦ : ١٦) . ومما تجدر الاشارة اليه ان هذا السفر يتضمن ذلك الاستطراد الشهير عن التعليم الباطني للتوراة ، حيث تكثر التخريجات والشطحات الخيالية التي وجدت تربتها الخصبة في كتاب الزوهار (الاشراق) وكان لها ابعد الاثر في تعاليم القبّالة او التصوف اليهودي .

ج ـ السدر الثالث : « سدر ناشيم » (النساء ـ
(Seder Nashim = «Women»

تشتمل اسفار هذه القسم من التلمود على قوانين الزواج والطلاق وغير ذلك من الاحكام التي تحدد العلاقات بين الزوجين ، وبين الجنسين بصورة عامة . وهناك مقدمة ضافية تتصدر المجلد الاول ، من وضع الحاخام الاكبر هرتز بعنوان « الزواج والطلاق ومكانة المرأة فياليهودية» . لذا يحسن بكل من يريد التوسع في موضوعات مماثلة ان يرجع بنفسه الى المصادر . اما اسفار هذا القسم فانها تبلغ السبعة عددا ، وهي موزعة على اربعة مجلدات من طبعة سونسينو .

١ ـ « يباموت »
(Yebamoth = «Sisters-in-law», or «Levirate marriage»

« الاخوات الشرعيات » او « زواج اللاويين » هو العنوان المعرّب لهذا السفر الذي يبدأ بالحديث عن الشرع التوراتي القائل بوجوب زواج الاخ من امرأة اخيه المتوفي دون ان يخلّف الاولاد . (انظر سفر التثنية ٢٥ : ٥ ـ ٩) . كما يتناول الزيجات المحظورة بشكل عام ، وحق الفتاة القاصرة في ابطال عقد زواجها ، بالاضافة الى التقليد اليهودي المعروف بـ « خلع النعل » . و « خلع النعل » (انظر سفر التثنية ٢٥ : ٧ ـ ١١) يتم عند امتناع الرجل عن اخذ امرأة اخيه ، عملا بقوانين الزيجة اللاوية . فتصعد ارملة الاخ الى الشيوخ معلنة امامهم : « قد أبى اخو زوجي ان يقيم لأخيه اسما في اسرائيل . لم يشأ ان يقوم

لي بواجب اخي الزوج » (٨) . وحين يصرّ الاخ على الرفض امام شيوخ المدينة، تتقدم امرأة اخيه و « تخلع نعله من رجله وتبصق في وجهه وتصرخ وتقول : هكذا يفعل بالرجل الذي لا يبني بيت اخيه . فيدعى اسمه في اسرائيل بيت مخلوع النعل » . كما تسمى عملية خلع النعل هذه بـ « حاليصاه » (Halizah) والمرأة التي قامت بها تدعى « حالوصاه » (Haluzah) .

٢ ـ **« كتوبوت »** (شؤون الزواج والعقود ـ
(Kethuboth = Marriage Settlements

يتناول هذا السفر احكام الاتفاق حول العروس والغرامة المتوجبة عن الاغواء ، بالاضافة الى واجبات الزوجين وحقوق الارملة والاولاد المتحدرين من زيجات سابقة . (انظر سفر الخروج ٢٢ : ١٦) .

٣ ـ **« نذاريم »** (النذور ـ Nedarim = Vows)

يصف هذا السفر مختلف اشكال النذر، والانواع غير الصحيحة من النذور وكيفية الغائها والتراجع عنها . كما يتحدث عن قوة الغاء النذور التي نذرتها المرأة او الابنة والزمت نفسها بها . (انظر سفر العدد ٣٠ : ٣ وما بعدها) .

٤ ـ **« النظير »** (النذير او الناذر ـ Nazir — «Nazirite»)

يتحدث عن النذر الذي يلزم به « النذير » نفسه وكيفية التخلي عنه ، وما هي الامور المحظورة على النذير، او القيمة التي تعطى لنذر النساء والعبيد .

٥ ـ **« سوطاه »** (« المرأة المشبوهة » ـ
(Sotah «Suspected Adultress»

ان الموضوع الرئيسي لهذا السفر هو المحنة التي تتعرض لها المرأة التي يشكك زوجها في اخلاصها ويتهمها بارتكاب الزنى ، والاجراءات التي ترافق ذلك . (انظر سفر العدد ٥ : ١٢ وما بعدها) . وهناك موضوعات اخرى تتعلق بالمعادلات والصياغات الدينية ، ما يجوز منها بلغات اخرى وما لا يصح الا بالعبرية

---

٨ ـ « والبكر الذي تلده يقوم باسم اخيه الميت لئلا يمحى اسمه من اسرائيل » . (تثنية ٢٥ : ٦) .

وحدها . كما يتحدث هذا السفر عن « الانواع السبعة من الفريسيين » ، وعن الاصلاحات التي اوجدها هيركانوس الى جانب الحرب الاهلية التي دارت رحاها بين اريستوبولس وهيركانوس حينذاك .

٦ ـ **« غطين »** (« كتب الطلاق ، وثائق الطلاق ـ
(Gittin = Bills of Divorcement

يعرض بالتفصيل للظروف المختلفة التي تؤدي بالرجل الى مناولة المرأة وثيقة طلاقها عندما يجري فسخ الزواج . وفي الشرع اليهودي هناك اسباب معينة ، كما هي الحال في الشرائع الدينية الاخرى ، تخوّل الزوج حق ارغام زوجته على القبول بالطلاق والعكس بالعكس . اما كتاب الطلاق او الوثيقة فتدعى بـ « غط » او « جط » (Get) ، اي الصيغة المفردة لعنوان السفر .

٧ ـ **« قيدوشين »** (« التكريس » ـ
(Kiddushin = «Consecrations, Betrothals»

يتناول هذا السفر الشعائر والفرائض المتصلة بالخطوبة والزواج ، كما يتحدث عن كيفية اقتناء العبيد والاقنان بصورة شرعية ، واستملاك العقارات الى جانب مبادىء الاخلاق وغير ذلك من المسائل المتعلقة بعقود الزواج والقران الخ .

د ـ السدر الرابع : « سدر نزيكين » (الاضرار (Seder Nezikin)

تقسم الاسفار العشرة في هذا الجزء من التلمود الى قسمين رئيسيين : القسم الاول ويضم الاسفار او الابواب الثلاثة الاولى ـ الباب الاول والاوسط والاخير ـ وموضوعها العام هو القانون المدني . ففي التلمود الفلسطيني تندرج هذه الاسفار الثلاثة تحت تسمية شاملة : « قضايا المال ». اما القسم الثاني فيضم مقالتي «سنهدرين» و «ماكوّت» في القانون الجنائي ، وتأتي الاسفار الخمسة الباقية بمثابة ملاحق لهما . وربما اتضح ذلك من خلال تناولنا لكل سفر على حدة .

١ ـ « بابا كامّا » (« الباب الاول » ـ (Baba Kamma = First Gate

التسمية آرامية الاصل ، والمسمى يتناول احكام الاضرار اللاحقة بالاملاك ، والأذى المرتكب بحق الاشخاص بدافع اجرامي او على صعيد الجنحة . كما يعالج قضايا التعويض عن السرقة والسلب واقتراف العنف . ومن احكامه الذائعة الصيت في شتى المصنفات والمقتبسات عن التلمود نذكر ما يلي :

اذا نطح ثور الاسرائيلي ثورا يملكه رجل كنعاني فلا يلتزم صاحب الثور اليهودي بشيء . اما اذا كان الثور الكنعاني هو البادىء بالنطح ، فعلى صاحبه ان يتكفل بالتعويض الكامل عن كل عطل وضرر ! (Baba Kamma 38 a, p. 215) .

٢ ـ « بابا متزيا » (« الباب الاوسط » ـ
(Baba Mezi'a — «Middle Gate»

يتناول الاحكام المتعلقة بالاشياء المفقودة التي يتم التقاطها او العثور عليها ، البيع والمبادلة والربا والغش والاحتيال واستئجار العمال والبهائم ، بالاضافة الى الايجار والتأجير والملكية المشتركة للبيوت والحقول . ولا يخفى بان هذا السفر كان موضع اهتمام الذين حاولوا ارجاع « الاخلاق اليهودية » الى تعاليم التلمود . فهو مليء بالاحكام التي تميز بين اليهودي والاممي على نحو لا يختلف كثيرا عن مناطحة الثيران .

٣ ـ « بابا بترا » (الباب الثالث ـ «Baba Bathra — «Last Gate)

يعالج هذا السفر القوانين المتعلقة بتقسيم املاك الشراكة والعقارات ، وقوانين التجارة بالاضافة الى القيود المفروضة على الاملاك الخاصة والعامة ، وحقوق الملكية والوراثة . كما يتناول مسألة التملك والاستملاك واعداد مسودات الوثائق . ويقول الذين درسوا احكام هذا الباب ان معظمها يرتكز الى القانون التقليدي .

٤ ـ « سنهدرين » (المحاكم القضائية ـ «Sanhedrin = «Courts)

يتناول تأليف مختلف المحاكم القضائية واجراءات المحاكمة وعقوبات الموت والاعدام عن الجرائم القصوى . فهو مليء

بالقوانين المتعلقة بالمحاكمات والتحكيم والاجراءات القضائية في القضايا المالية والجرائم الكبرى . كما يتضمن مواصفات لكيفية تنفيذ احكام الاعدام وعقوبات الموت ، الى جانب العقائد المتصلة بالديانة اليهودية . ويحوي الشيء الكثير مما له علاقة مباشرة او غير مباشرة بمحاكمة السيد المسيح والعقوبة التي ينبغي انزالها بالخارج عن دينه !

٥ ــ **((ماكوت))** (((الجلدات)) ــ (Makkoth = «Stripes»

يتحدث هذا السفر عن اليمين الكاذبة والحنث باليمين وشهادة الزور وعن ((مدن اللجوء)) . هذا بالاضافة الى الآثام المرتكبة وعقوبتها الجلد بالسياط ، والاحكام المتعلقة بكيفية تنفيذ الجلد (٣٩ جلدة) . انظر : سفر التثنية ٢٥ : ٢ وما بعدها ، ١٩ : ١٦ وما بعدها و ١٩ : ٢ ، وكذلك سفر العدد ٣٥ : ١٠ وما يليها .

٦ ــ **((شبوعوت))** (القسم او اليمين ــ «Oaths» — Shebu'oth)

يتناول هذا السفر مختلف انواع اليمين ، ما يحلفه الشخص بمفرده او امام المحكمة . ويمين المحكمة يصدق على الشهود والمتقاضين ، مثلما يصدق على المراقبين والاوصياء . (انظر : سفر اللاويين ٥ : ١٤) .

٧ ــ **((عدويوت))** (((الشهادات)) ــ ('Eduyyot = «Evidences»

يتضمن هذا السفر مجموعة من القوانين والاحكام المختلفة . وهي مأخوذة من اقوال الثقاة البارزين ، فيها الكثير من المأثورات التي جرى الاستشهاد بها في عهد رئاسة الرباني اليعازر بن عزاريا لمدرسة الشريعة الدينية .

٨ ــ **((عابودا زاره))** (((عبادة الاصنام))
('Abodah Zarah — «Idolatory»

يتحدث عن عبدة الاصنام والاوثان : شعائرهم وطقوسهم واعيادهم . كما يتضمن مواصفات الاحكام التي ينبغي انزالها بعبدة الاصنام والذين يشاركونهم او يختلطون معهم عن طريق التعامل او الاتصال الاجتماعي . وسوف نأتي على ذكر شيء مما ورد في هذا السفر عندما نصل الى موضوع ((المفاهيم والتصورات

التلمودية » . (انظر سفر التثنية ٤ : ٢٥ وما يليها) .

٩ ـ « **آبوت** » (سفر الآباء ـ «Fathers» — Abot)

يتضمن التعاليم والاقوال المأثورة عن آباء التقليد اليهودي منذ السنهدرين الاكبر فصاعدا . وهو مليء بالتعاليم الاخلاقية والاقوال الحكمية المنسوبة في معظمها الى التنائيم .

١٠ ـ « **حورايوت** » (الاحكام او القرارات ـ
(Horayoth = «Decisions»

يتناول الاحكام الخاطئة التي تصدر عن السلطات الدينية في المسائل المتعلقة بالشعائر والطقوس . ويتحدث عما يتوجب تقديمه من تضحيات وذبائح فيما لو تصرف الجمهور وفقا لهذه التعاليم والاحكام الخاطئة .

هـ ـ السدر الخامس : سدر قداشيم (المقدسات Seder Kodashim)

ان الموضوع الرئيسي لهذا القسم من التلمود يدور حول الطقس القرباني والتضحيات المتعلقة بالهيكل . ومعظم الفرائض والاحكام الواردة في اسفاره كانت مرتبطة اشد الارتباط بوجود الهيكل . لكن الربانيين في فلسطين وبابل تابعوا اهتمامهم بالطقوس القربانية والعبادات رغم خراب الهيكل وانقطاع الصلة بين الممارسة الفعلية والفرض الرئيسي من وراء تلك الشعائر . ويحاول الرباني الذي كتب مقدمة هذا الجزء في طبعة سونسينو ارجاع الاهتمام لدى المدارس الدينية المتأخرة بموضوع الطقوس القربانية الى اعتبارات تاريخية ـ اكاديمية واخرى عملية على حد سواء . فمن جهة ، كان هناك الامل اليهودي في تطلعه الدائم الى اعادة بناء الهيكل ، عاجلا ام آجلا ، واستعادة الطقس القرباني . لذا رأوا من واجبهم الالمام بقوانين تلك الطقوس التي سوف تؤذن بالرجوع الى سابق العهد . ومن جهة ثانية ، نما الاعتقاد لدى الربانيين بان دراسة الشرائع والفرائض القربانية يمكنها ان تحل محل طقس الهيكل ، وهي لا تقل قيمة بالتالي عن تقديم القرابين والتضحيات في حد ذاتها . ولنا عودة الى هذه المسألة فيما بعد .

لقد قسّم ابن ميمون اسفار هذا الجزء الى ثلاثة اقسام : سفر القرابين وسفر العبادة وسفر القداسة . اما التقسيم التقليدي فانه يقوم

على اساس احد عشر سفرا ، هي كما يلي :

١ ــ **((ذباحيم))** (((الذبائح))ــ (Zebahim = «Animal Offerings»

يحتوي هذا السفر على الاحكام المتعلقة بتقديم الذبائح الحيوانية على اختلاف انواعها والمراحل التي تمر بها . كما يضع الشروط التي تجعل التقدمات مقبولة او غير مقبولة . ويسهب في شرح الشعائر المتصلة برش الدماء واحراق القطع الدهنية او الذبيحة الحيوانية كلها ، الى آخر ما هنالك من التفاصيل العائدة لهذه الممارسات . (انظر : سفر اللاويين ١ : ١ وما بعده) .

٢ ــ **((مناحوت))** (تقدمات اللحوم والشراب ــ
(Menahoth = «Meal-offerings»

يصف قواعد اعداد تقدمات الطعام والشراب وكيفية القيام بها : من سكب الزيت على القرابين (لاويين ٢ : ١) الى الدقيق الملتوت ، ومن حزمة اول الحصيد (لاويين ٢٣ : ١٠) الى الرغيفين المخبوزين « خميرا باكورة للرب » (لاويين ٢٣ : ١٧) والى الاقراص الاثني عشر التي تخبز من الدقيق ايضا (لاويين ٢٤ : ٥) . انظر ايضا : سفر العدد ١٥ : ٣ ــ ١٤ .

٣ ــ **((حولين))** (((الدنيويات)) ــ
(Hullin = «Non-Holy», «Things Secular»

يتضمن هذا السفر مواصفات ذبح الحيوانات والطيور للاستهلاك العادي ، بالاضافة الى تعداد لمختلف الامراض التي تحظر على اليهودي اكل تلك الذبائح . وهناك معالجة عامة لجميع قوانين الاطعمة والاحكام التي ينبغي التقيد بها في اعداد الطعام .

٤ ــ **((بكوروت))** (الباكورة ــ
(Bekoroth = «Firstlings», First-born»

يتناول القوانين المتعلقة بالمواليد البكر من الحيوان والانسان وفقا لما جاء في التوراة : « قدّس لي كل بكر كل فاتح رحم من بني اسرائيل ــ من الناس ومن البهائم . انه لي » . (**خروج** ١٣ : ١) . انظر ايضا : **خروج** ١٣ : ١٢ ــ ١٣ و**عدد** ١٨ :

١٥ ــ ١٧ ، **وتثنية** ١٥ : ١٩ ــ ٢٣ . ولاويــين ٢٧ : ٢٦ و ٣٢ ــ ٣٣ : فيما يتعلق بعشار البهائم .

٥ ــ **« عراكين »** (« التقديرات » ــ
('Arakin = «Valuations», «Estimations»

يتضمن هذا السفر قواعد تحديد الكمية التي ينبغي تقديمها وفاء لنذر ما الى الهيكل ، بحيث يجري « تقويم » الشخص او الشيء المنذور وفقا لما جاء في لاويين ٢٧ : ٢ ــ ٢٧ . و« التقويم » يختلف باختلاف السن والجنس (الذكر والانثى) ، كمــا ان « تنجيس » البهيمة و « تقييمها » عائد الى كاهن الهيكل . وعلاوة على « التقويمات » المذكورة يتناول السفر القوانين التابعة لسنة اليوبيل . (انظر : **لاويين** ٢٥ : ٨ ــ ١٥) .

٦ ــ **« تموراه »** (الابدال او البدل ــ
(Temurah = «Substitutions», «Change»

يتناول قواعد ابدال القرابين وتغييرهــا ــ الجيد بالرديء ، والرديء بالجيد ، وفقــا للشريعة الــواردة في سفر اللاويين ٢٧ : ١٠ . اي ان الموضوع يتعلق بتبديل بهيمة نجسة بأخرى قد سبق تقديسها على مذبح الهيكل .

٧ ــ **« كريتوت »** (الرسوم الجزائية ــ (Keritot = «Excisions»

يعالج الآثام والاخطاء التي تخضع لعقاب «القطع» (Kareth) او الفصل فيما لو جرى اقترافها بملء الارادة (« ... فتقطع تلك النفس من شعبها . انه قد نكث عهدي » : سفر التكوين ١٧ : ١٤) . اما اذا جرى ارتكاب الخطيئة عن غير قصد ، فلا بد ايضا من تقريب القرابين تكفيرا عنها . ويبحث هذا السفر كذلك الحالات التي يتوجب فيها تقديم القرابين بصورة غير مشروطــة او تعليق التقدمات .

٨ ــ **« معيلاه »** (« الاثم والخطيئة » (Me'ilah = «Trespass»

يتناول هذا السفر مسألة انتهــاك الحرمــات والمقدسات وتدنيس الاشياء التابعة للهيكل او المذبح حسبما ورد في لاويين ٥ : ١٥ ــ ١٦ .

٩ ــ « **تاميد** » (التضحية اليومية او المستمرة ــ
(Tamid = «Continual Sacrifice»

يصف خدمات الهيكل من حيث اتصالها بتقديم القرابين اليومية في الصباح والمساء ، وخصوصا الخراف التي ينبغي تقديمها على المذبح ، صباحا وعشية . (انظر **خروج** ٢٩ : ٣٨ ــ ٤١ و**عدد** ٢٨ : ٢ ــ ٨) .

١٠ ــ « **ميدوت** » (المقاييس والابعاد ــ
(Middot = «Dimensions», «Measurements»

يحتوي هذا السفر على مقاييس الهيكل ومواصفاته ، سواء أجهة الساحات والابواب والقاعات ام لجهة المذبح . كما يتضمن وصفا للخدمات التي يؤديها الكهنة اثناء وجودهم في الهيكل وقيامهم بحراسته وتدبير شؤونه .

١١ ــ « **قنيم** » (الاعشاش ــ (Kinnim = «Bird nests»

يسرد الانظمة والاحكام المتعلقة بتقديم العصافير والطيور قربانا للتكفير عن الخطايا والمعاصي التي يقترفها الفقراء . كما يتناول بعض الاحوال والشروط المتصلة بالنجاسة والقذارة . ويبحث حالة الخلط بين الطيور التي تخص مختلف الاشخاص او التي تنتمي الى تقدمات مختلفة . (انظر **لاويين** ١ : ٤ و ٥ : ٧ و ١٢ : ٨) .

و ــ السدر السادس : « سدر طهوروت » ــ التطهيرات
(Seder Tohorot)

ان الموضوع المشترك بين اسفار هذا الجزء السادس والاخير من التلمود يتصل بأحكام « الطهارة » و « النجاسة » او « الرجاسة » لدى الاشياء والاشخاص . وتؤلف هذه الاحكام نوعا من مجموعة قوانين تتعلق بالطهارة اللاوية . كما انها وثيقة الصلة بالمعبد اليهودي ولا تستقيم بمعزل عنه . ويقول ابشتاين فيمقدمته لهذا الجزء (٩) بان عددا لا يستهان به من احكام الطهارة لم يؤثر في الانسان العادي حتى على زمن الهيكل ، الا اذا

---

٩ ــ انظر
Epstein — «Introduction to Seder Tohoroth», XIII — XXII

قدر له ان يزور تخوم الهيكل او ان يكون على صلة بالطعام المقدس .

ومما يجدر التنبه له هو ان قوانين « النجاسة » هذه لم تكن نافذة المفعول خارج فلسطين . فقد بطل معظمها بعد خراب الهيكل وانتقلت الى عالم النسيان في فلسطين بالذات ، الا ذلك القانون المتعلق بأحكام الحيض لدى النساء (« الحائضة ») : فانه ما زال ساري المفعول حتى ايامنا هذه، حيث اصبح التشديد محصورا بالدرجة الاولى في مسألة «الرجاسة» اللاوية ، وتعدّى نطاق العلاقات الزوجية . والمعروف ان احكام الطهارة هذه تستند الى عدد من الاوامر والنواهي الواردة في اماكن مختلفة من الاسفار الخمسة للتوراة ، وبنوع خاص في الاصحاحات ١١ ــ ١٥ من سفر اللاويين .

وهناك تساؤلات كثيرة حول الدوافع الكامنة وراء أحكام الطهارة والنجاسة . مثلما ان مصادر النجاسة تنحصر بالفئات الثلاث التالية : (أ) الموت (انظر سفر العدد ١٩ : ١٤ « هذه هي الشريعة . اذا مات انسان في خيمة فكل من دخل الخيمة وكل من كان في الخيمة يكون نجسا سبعة ايام ») ، (ب) المرض و (ج) ــ الوظائف الجنسية. كيف لنا ان نفسر بواعث هذه الاحكام ؟ وهل هي خارجة عن نطاق العقل البشري ؟

يقول بعض العلماء ان الغرض الاساسي منها له صلة وثيقة بالصحة العامة والوقاية من الامراض . لكن هذا التعليل يبقى ناقصا ، اذ توجد احكام كثيرة لا علاقة لها البتة بالصحة العامة. ويبحث روبرتسون سميث، في دراسته عن « ديانة الساميين » ، عن بواعث اخرى تتصل بالطوطمية والتحريم والحظر . اما موسى بن ميمون فقد تناول هذا الموضوع في **دلالة الحائرين** وتوصل الى القول بان الغاية من وراء هذه الاحكام هي فرض قيود وشروط معينة على تقرّب بني اسرائيل من الله ، بحيث تلقي هذه الاحكام في روعهم حسّ الخشية والاجلال والرهبة ازاء « ابيهم وملكهم الالهي » . ولهذا السبب نجد معظم تلك القوانين لا يسري مفعولها الا على الهيكل والمعبد المقدس وما يتصل به من الاشياء . اما مصادر النجاسة في نظر ابن ميمون فهي التالية : القذارة والاوساخ الحسية ، الجثث البشرية ، جيف الحيوانات والطيور والزحافات، الوظائف الجنسية وامراض البرص !

ننتقل الآن الى تقديم وصف مختصر للاسفار الاثني عشر التي يتألف منها هذا الجزء :

١ ـ ((**كليم**)) (((الاواني)) والاوعية ـ (Kelim = «Vessels»

يتحدث هذا السفر عن قواعد النجاسة في الاواني والادوات التي تستخدم للمنفعة البشرية ، فيحاول تبيان الظروف والشروط التي تتحكم بنجاستها او تجعلها عرضة للتنجس . والاواني تشمل الاثاث والملابس وغير ذلك من ادوات الاستعمال. (انظر **لاويين** ١١ : ٣٢ ـ ٣٥) .

٢ ـ ((**اوحولوت**)) (((الخيام)) ـ (Oholoth = «Tents»

يتناول الخيام والمساكن باعتبارها ناقلة للرجاسة والنجاسة، سواء عن طريق جثة الميت او بواسطة الاواني والاوعية التي توجد معها تحت سقف الخيمة او المسكن ، حيث تنتقل منها الى الاشخاص والادوات الاخرى. (انظر سفر **العدد** ١٩ : ١٤ـ١٥).

٣ ـ ((**نجاعيم**)) (البرص ـ الطواعين ـ الاوبئة ـ
(Nega'im = «Leprosy»

يبسط القوانين المتعلقة بمعالجة البرص في البشر والالبسة والمساكن وعلى مختلف الدرجات ، وفقا لما جاء في سفر اللاويين اصحاح ١٣ ـ ١٤ . كما يتضمن المواصفات الضرورية لتطهير الابرص وطرد النجاسة من بدنه !

٤ ـ ((**فاراه**)) (((العجلة الحمراء)) ـ البقرة الصغيرة
(Parah = «Red Heifer»

يتحدث هذا السفر عن الخصائص الواجب توفرها لدى العجلة الحمراء لكي يصار الى اعداد رمادها للاستخدام في التطهير من النجاسة والرجاسة (انظر سفر **العدد** ١٩ : ٢ ـ ١٣) .

٥ ـ ((**طوهوروت**)) (تطهيرات ـ
(Tohoroth = «Cleannesses», «Purifications»

يعالج احكام النجاسة في الاطعمة والاشربة ، على اختلاف انواعها ودرجاتها ، كما يبيّن الشروط التي تتحكم في تنجيسها عن طريق الاحتكاك بمختلف مصادر الرجاسة ودرجاتها .

٦ ـ **« مكفاعوت »** (الآبار والخزانات ـ
(Mikwa'oth = « Wells», «Pools of immersion»

يتضمن هذا السفر مواصفات الآبار والصهاريج والخزانات لجهة المتطلبات التي تجعلها صالحة شعائريا للتطهير والتغطيس. كما يتناول القواعد المتحكمة فيجميع انواع التغطيس الشعائري والطقسي . (انظر **لاويين** ١٥ : ١١ ـ ١٢) .

٧ ـ **نداه** (« الحائضة » (والحيض ـ (Niddah = The Menstruant

يفصّل القول في احكام النجاسة الشرعية التي تنشأ لـدى النساء تبعا لظروفجسدية معينة. (انظر **لاويين** ١٥ : ١٩ـ٣١ ، **ولاويين** ١٢ : ٢ ـ ٨) .

٨ ـ **« ماكشيرين »** (الاستعدادات «Predispositions» = (Makshirin

يتناول الظروف التي تصبح الاطعمة بموجبها قابلة للنجاسة او عرضة للتنجس بعد احتكاكها بالسوائل ، كما يعدد السوائل التي تجعل الاطعمة في تلك الحالة من الاستعداد والتعرض . (**لاويين** ١١ : ٣٤ ـ ٤٠) .

٩ ـ **« زابيم »** (الزاب ، السيلان ـ
(Zabim = «They That Suffer Flux»

يتحدث هذا السفر عن نجاسة الرجال والنساء لدى الاصابة بالامراض الزهرية والسيلان المنوي وغيره ، وفقـا لما جاء في **لاويين** ١٥ : ٢ ـ ١٨ .

١٠ ـ **« تبول يوم »** (الغسل اليومي ـ
(Tebul Yom = «Immersed at Day Time»

يبحث في طبيعة النجاسة لدى الشخص الذي قام بالغسل الشعائري المفروض اثناء النهار لتطهير نفسه ، لكن عليه الانتظار حتى غروب الشمس لكي يعتبر طاهرا ونظيفا . (انظـر **لاويين** ٢٢ : ٦ ـ ٨) .

١١ ـ **« يدايبم »** (اليـدان وتطهيرهما «Hands» = (Yadayim

يتناول نجاسة اليدين قبل الغسل وكيفية تطهيرهما بطريقـة شعائرية مستمدة من الشريعة الشفهية . والتطهير يتم بالماء .

كما يتضمن الى جانب ذلك بحثا عن بعض اسفار التوراة ، ويسجل شيئا من المناظرات والخلافات التي دارت بين الصدوقيين والفريسيين .

١٢ ـ « **عقصين** » (« سويقات الثمار وقشورها » ـ ('Ukzin = «Stalks»

يعرض للظروف والشروط التي تصبح بموجبها سويقات النبات والثمر قابلة لنقل النجاسة الى الثمار والنباتات المتصلة بها والعكس بالعكس : اي كيف تتنجس هذه لدى ملامستها للاشياء النجسة !

***

ان هذا الوصف السريع ، وبشكل عام ، لأقسام التلمود البابلي واسفاره ليس غرضه اكثر من مجرد التعريف بالموضوعات والمسائل الواردة في الكتاب المذكور . فالناحية التي تستأثر باهتمامنا الآن تمت بأوثق صلة الى مصير التلمود بعد الانتهاء من جمعه وتدوينه ، والى الاثر الذي احدثه في حياة اليهود والدور الذي لعبه في تكوينهم . حتى ان اليهودية ، في معتقداتها وايمانها ، في شعائرها وطقوسها الدينية ، لا بل في اخلاقياتها وفضائلها وكل ما يتصل بحياة اليهود وتفكيرهم وافعالهم ـ هذه اليهودية ، باتت مقترنة بالطابع التلمودي والرباني . ومنذ نهاية القرن السابع للميلاد ، او مطلع القرن الثامن ، فصاعدا يصبح الحديث لازما عن «اليهودية التلمودية» او «الربانية» (Talmudic Judaism — Rabbanism). كما يصح اعتبار التلمود بمثابة نقطة التحول الابرز في تاريخ اليهود . فقد اخذت هذه اليهودية التلمودية تعمل جادة على ترسيخ دعائمها وتوطيد تعاليمها ، ولم يطل بها الوقت كثيرا حتى اضحت تعاليم التلمود هي المعايير السائدة والمقبولة في كل ما يتعلق بحياة اليهود واعمالهم ونشاطهم الفكري.

وليس من قبيل المغالاة او التعميم المتسرع ان نجد كبار المؤرخين المحدثين ، المؤرخون اليهود منهم قبل الاجانب ، يعتبرون التلمود بمثابة العامل الجوهري في التاريخ اليهودي . فهو يؤلف في نظر المؤرخ هاينريخ غريتس « نقطة تحوّل في التاريخ اليهودي » ، لا بل هو « مربّي » اليهود ومعلّمهم الاكبر («The educator of the Jewish nation») . وفي ذلك يقول المؤرخ نفسه ما يلي :

« لقد كان (التلمود) تاريخ العائلة بالنسبة للاجيال اللاحقة ، ففي عالمه شعروا انهم يقيمون في بيتهم ، يسكنونه ويتحركون بداخله : المفكر في عالم الفكر والحالم في صور مثالية رائعة . وطيلة ما ينيف على الالف سنة كان العالم الخارجي والطبيعة ، كانت البشرية واصحاب السلطان ، وكانت الاحداث بالنسبة للامة اليهودية اشبه بالامور التافهة وبالقشور ، لا بل مجرد وهم زائف . اما الواقع الحقيقي والاوحد فكان التلمود . والحقيقة الجديدة في نظرهم لم تكتسب طابع الاثبات واليقين الا عندما كانت تبدو بمنظار التلمود ومعياره ، ومن خلال تكهناته وتنبؤاته . حتى ان المعرفة بالتوراة ، وهي التاريخ الاقدم لعنصرهم ، وبأقوال النار والبلسم التي تفوّه بها انبياؤهم والمزامير التي فاضت بها نفوس منشديهم ـ هذه كلها لم تعرف لديهم الا عن طريق التلمود وفي ضوئه » (١٠) .

ان هذه المكانة التي تبوأها التلمود لدى اليهود والتأثير الذي مارسه في حياتهم وتفكيرهم ونظرتهم الى العالم هما موضوع الفصل التالي .

---

١٠ ـ انظر
H. Graetz — **History of the Jews**, Vol. II, («From the Reign of Hyrcanus to the Completion of the Babylonian Talmud»), The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1956, p. 634.

الفصل الرابع

مكانة التلمود واليهودية التلمودية

« ابان انحطاط الحياة الفكرية لدى اليهود ، وهو الانحطاط الذي بدأ في القرن السادس عشر ، نظرت اكثريتهم الساحقة الى التلمود وكأنه السلطة العليا ... حتى ان التوراة انزلت الى مرتبة ثانوية ، والمعاهد اليهودية نذرت نفسها لدراسة التلمود دون منازع، لدرجة اصبح «الدرس» معها مرادفا لـ « دراسة التلمود » .

(الموسوعة اليهودية)

« في سن الخامسة : دراسة التوراة وفي العاشرة : دراسة المشنا وفي الثالثة عشر : الوصايا والتكليف وفي الخامسة عشر : دراسة التلمود » .

(**سفر الآباء** : الفصل الخامس)

لكي نتوصل الى فهم صحيح للسيطرة التي مارسها التلمود على عقول اليهود وحياتهم ، ويتسنى لنا بالتالي ان نتعرف الى طبيعةاليهودية التلمودية والدور الذي لعبه الربانيون في تكوينها وارساء دعائمها ، يتوجب علينا الانطلاق من نظرة محددة الابعاد والزوايا الى تاريخ اليهود في اطاره الضيق والخصوصي . وليست الغاية من وراء ذلك هي النظر الى تاريخ اليهود بمنظار العزل عن مجرى التاريخ الانساني العام ، بقدر ما هي محاولة لفهم التطورات الداخلية والتكوينات الدينية والثقافية باعتبارها تمثل خير تمثيل على الاستجابة اليهودية لتحديات البيئة والتأثيرات الحضارية الآتية من الخارج . ان النظرة التخطيطية الى التكوينات والمراحل التي قطعها تاريخ اليهود قد تساعدنا على توضيح الرؤية وتزوّدنا بالفهم الصحيح لسياق التطور اليهودي بالنسبة للتلمود.

ويمكن العثور على ذلك التخطيط الملائم لحاجات هذه الدراسة في كتابات المؤرخ اليهودي الروسي سيمون دوبنوف (١) .

يقسم مخطط التاريخ اليهودي عند دوبنوف الى قسمين كبيرين لكل منهما تكويناته وفتراته . ولا ضير هناك في تقديم الخطوط العريضة لهذه التقسيمات ، علما بان اهتمامنا ينحصر منذ الآن فصاعدا بالقسم الثاني او « التكوينات المركبة » .

١ ـ التكوينات الرئيسية

أ ـ الفترة الاولية او التوراتية

ب ـ الفترة الثانوية او الروحية ـ السياسية
(فترة الهيكل الثاني ٥٣٨ ق.م. ـ ٧٠ ب.م.)

ج ـ الفترة الثالثية او الدينية ـ القومية
(الفترة التلمودية : ٧٠ ب.م. ـ ٥٠٠ ب.م.)

٢ ـ التكوينات المركبة

أ ـ الفترة الغاؤونية او سيطرة اليهود الشرقيين
(٥٠٠ ـ ٩٨٠ ب.م.)

---

١ ـ اهتم هذا المؤرخ (Simon Dubnow ١٨٦٠–١٩٤١) بدراسة التاريخ اليهودي من زاوية علم الاجتماع ، كما سلك المنهج التركيبي في محاولته الرامية الى ابراز الخطوط الرئيسية لعملية التاريخ واستقراء تلك الخطوط من مجموعة الوقائع المتراكمة . والمعروف عن دوبنوف انه عارض الصهيونية وكان شديد التمسك باللغة الروسية وآدابها ، مثلما انه نادى بتحقيق نمط من الاستقلال الذاتي على صعيد الثقافة اليديشية داخل الاطار الروسي الاوسع . فقد اعتبر الصهيونية بمثابة « صيغة علمانية للصوفية الدينية » ، وقام بتحليل ظاهرة الصهيونية السياسية على هذا الاساس في مقالة نشرها عام ١٨٩٨ بعنوان « الواقع والخيال في الصهيونية » . حتى انه رفض القدوم الى فلسطين عام ١٩٣٣ هربا من الاضطهاد النازي (كان دوبنوف يقيم في برلين منذ خريف ١٩٢٢) وفضّل العودة الى ريغا ، حيث كانت وفاته على ايدي النازيين .

ب ــ الفترة الربانية ــ الفلسفية ، او سيطرة اليهود الاسبان (٩٨٠ الى ١٤٩٢ ب.م.)

ج ــ الفترة الربانية ــ الصوفية ، او سيطرة اليهود الالمان والبولونيين : (من ١٤٩٢ الى ١٧٨٩)

د ــ الفترة الحديثة للتنوير : (القرن التاسع عشر) (٢).

أ ــ العصر الغاؤوني

لنضع القسم الثاني من هذا المخطط نصب اعيننا ريثما نتابع بصورة انتقائية اهم التطورات التي شهدها تاريخ التلمود ومرت بها اليهودية التلمودية . ماذا حدث للتلمود اثناء الفترة المعروفة بعصر الغاؤونيم (Gaonic period) وابان سيطرة اليهود الشرقيين، اي بين القرنين السادس والعاشر ؟

لقد شهدت هذه الفترة ، على صعيد التطور الداخلي لليهودية ، التطورات والاحداث التالية :

اولا : انتهاء عملية الجمع والتنقيح والتدوين بحيث اصبح التلمود البابلي منذ نهاية القرن السابع تقريبا مصدر النفوذ الهائل في حياة اليهود . فهو المرجع المعترف به لكل من شاء الاطلاع على التقليد الديني ، كما انه يؤلف تلك المجموعة الموثوقة للعقائد الدينية التقليدية في تجاوزها لمضمون التوراة وتطلعها الى « تكملة » التقليد المكتوب او الشريعة المكتوبة . وفي ذلك تقول **الموسوعة اليهودية** :

« ان التنقيح النهائي للتلمود البابلي يؤذن ببداية حقبة جديدة في تاريخ الشعب اليهودي ، اذ يصبح التلمود بالذات

---

٢ ــ انظر مقالة دوبنوف التي كتبها اصلا كمقدمة للطبعة الروسية المختصرة من كتاب غريتس عن « تاريخ اليهود » ، في المصدر التالي :
Simon Dubnow : **Nationalism and History, Essays on old and new Judaism, Ed. with an Introd. by Koppel S. Pinson, (Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1958), p. 272.**
يعود تاريخ هذه المقالة الى عام ١٨٩٣ ، وقد ترجمها الى الالمانية اسرائيل فريدلاند (١٨٩٨) ونقلتها عام ١٩٠٣ هنريتا تزولد الى الانجليزية لتصدر عن جمعية النشر اليهودية في اميركه .

خلال هذه الحقبة بمثابة العامل الأهم على الصعيدين التاليين: فهو نقطة الارتكاز في تطور روح اليهودية وتجلياتها ، مثلما انه يؤلف اثرا ادبيا عميق الارتباط والتأثر بمصائر الذين اعتبروه كناية عن حافظهم الواقي » .

ثانيا : اصبحت الاكاديميات البابلية مصدر السلطة المركزية ليهود العالم قاطبة . فهي صاحبةالتفسير المأثور لأحكام التلمود، واليها اتجهت انظار اليهود طلبا للرأي والمشورة في تفسير النص او تأويل احكامه وفقا لحاجات الحياة ومتطلبات الاوضاع المتبدلة . ومما لا شك فيه ان ازدهار دراسةالتلمود وانتشارها من بابل الى مصر وشمال افريقيه وايطاليه واسبانيه وفرنسه والمانيه ، لم يبلغ الشأو الذي بلغه الا بفضل التأثير الذي احدثته الثقافة العربية الصاعدة لدى اليهود المنتشرين في العالم الاسلامي . فالحضارة العربية في دنيا الاسلام كانت احد « العاملين الرئيسيين اللذين ايقظا القوى اليهودية من سباتها واطلقا الوحي لبروز النشاطات اليهودية ، وهي النشاطات الفكرية التي تدين لها الروح اليهودية بالفضل على مدى قرون عديدة من الانتاج الرائع والمثمر» (**الموسوعة اليهودية**) .

ثالثا : اثمرت النشاطات التفسيرية التي انصرف اليها الغاؤونيم وبرعوا فيها تمام البراعة تلك المجموعات الفقهية المعروفة ب «ادب الردود» (Responsa Literature) . وهذه الردود هي الاجوبة التي كان رؤساء المدارس التلمودية في العراق يبعثون بها ردا على الاسئلة الموجهة اليهم من شتى النواحي والامكنة التي يقطنها اليهود . لذا تدعى هذه المراسلات بين الطرفين ب « الاسئلة والاجوبة » او «السؤالات والجوابات» (Sheeloth u- Teshuboth) . وقد اصبحت ردود الغاؤونيم وعلماء الفقه التلمودي بمثابة المعيار الشرعي الموثوق به لدى الاجيال اللاحقة . كما يعود الفضل الى نشاطات هؤلاء في البدء بتصنيف الشرائع التلمودية وايفاد المبعوثين الى يهود العالم لايصال نسخ من التلمود او تسليم التفسيرات المعيارية. هذا بالاضافة الى جهود المدارس العراقية في توحيد النص التوراتي باضافة النقاط والحركات وغير ذلك من علامات القراءة ، لكي يستقيم النص على اساس قراءة ثابتة تدعى « المأثورة » (Masoretes) او المنقولة .

رابعا : شهدت فترة الغاؤونيم هذه اول حركة مناوئة لسلطان التلمود . فالقرائية (Karaism) سميت كذلك نسبة الى « اتباع التوراة او المقرا » «Mikra»، على النقيض من «مشنا» بمعنى التكرار الشفهي. والقراؤن هم اصحاب عنان بن داوود الذين اخذوا بالظهور منذ اواسط القرن الثامن (« العنانية » في كتاب **الملل والنحل** للشهرستاني) . ثم ظهر منهم بنيامين النهاوندي ، تلميذ عنان ، واسماعيل العكبري وموسى الزعفراني (« التفليسي ») ويوذعان الهمداني واسحق بن يعقوب الاصفهاني (« العيسوية ») ، ودانيال القوميصي (الدمغاني) وغيرهم (٣) . المهم هو ان القرائية ليست كما يقول اعداؤها الربانيون ومن يجاريهم من المؤرخين وليدة النقمة الشخصية لدى عنان بسبب فشله في الوصول الى رئاسة الجالوت . بل ينبغي النظر اليها على حقيقتها : حركة مضادة للتلمودية ومناوئة لسلطة الربانيين . فهي تستمد جذورها من بعض العناصر الصدوقية والاسينية ، كما يظهر تأثرها الواضح بعلم الكلام الاسلامي وعقائد المعتزلة واصول الفقه على مذهب ابي حنيفة . والمبدأ القرائي الذي اطلقه عنان ضد التلموديين هو : العودة الى التوراة والتقيد بنصها ، ثم مباشرة البحث والتفسير على هذا الاساس واعتماد التأويل . ان التلمود يلقى معارضة شديدة لدى القرائين ، وهم يرفضون التقليد الرباني . لذا قوبل انتصار القرائية بحملة قاسية من جانب التلموديين . ففي القرن التاسع ، مثلا ، توطدت دعائم القرائية في بلاد فارس ، واتسع انتشار الدعوة بين اليهود حتى انتقلت « عدوى » القرائية الى مصر وبلغت اسبانيه ، مما جعل اليهود ينقسمون الى معسكرين : المعسكر الرباني او التلمودي ومعسكر القرائين . ولقد بلغت الحركة القرائية ذروتها خلال القرنين العاشر والحادي عشر ، حتى ان الغاؤون سعديا الفيومي (٨٩٢ ــ ٩٤٢) هبّ للدفاع عن اليهودية التلمودية ضد هجمات القرائين وراح يؤلف الردود النقدية على معتقدات القرائية . كما التجأ سعديا الى الثقافتين العربية والاغريقية في محاولته الرامية الى ارساء دعائم العقائد الدينية والممارسات اليهودية على اساس عقلاني . فجاء كتابه الفلسفي بالعربية « كتاب الامانات والاعتقادات » (٩٣٣) نسيجا على منوال

---

٣ ــ انظر **الموسوعة اليهودية** تحت مادة «Karaites and Karaism», Vol. VII, 1905, pp. 438-447.

علم الكلام الاسلامي . لكن نجم القرائيـــة لم يؤذن بالزوال ، رغم تعرّض دعاتها لأعنف الهجمات التلمودية . بل نجد مركـز الثقل اليهودي منذ اواسط القرن العاشر آخذا في الانتقال التدريجي من العراق الى يهود الاندلس .

ب ـ العصر الاسباني

اذا كانت النزعة القرائية قد شكلت تهديدا فعليا لسيطرة التلمـود ونفوذه الطاغي على الحياة اليهودية ، فان التصوف اليهـودي (القبالة) استمد عناصره الكثيرة من التلمود وراح ينازعه تلك السيطرة من الداخل، حتى استطاع الوقوف الى جانب التلمود ومقاسمته النفوذ المتصاعـد بازدياد . ومنذ القرن الحادي عشر نجد عقائد القبالة (ومعناها « التقليد المتوارث » = Kabbalah) آخذة في الانتشـار بين اليهود لكي تصبح عند مجيء القرن الرابع عشر مدار اهتمام الكثيرين منهم بعد ان كانت وقفا على « النخبة الممتازة » التي تصطفي نفسها لتقبّل التعاليم والعقائـد السرية وتلقّيها عن « السلف الصالح » .

مما لا ريب فيه ان جذور التصوف اليهودي ترجع الى التوراة نفسها . فهناك مادة غزيرة جدا في اسفار العهد القديم ، كما ان التلمود لا يقصّر عنها ابدا في هذا المضمار . ومن الامثلة البارزة على مادة القبالة في التوراة والتلمود نذكر ما يلي : قصة الخليقة في سفر التكوين ، رؤيا اشعيا في الهيكل ، اوصاف المركبة السماوية في الاصحاح الاول من سفر حزقيال، وتلك الرؤى الكشفية والنبوئية في سفر دانيال . كمـا ان التلمود مليء بالتأملات الصوفية حول مسألتي « عمل الخليقة » (Maaseh Bereshith) و « المركبة الالهية » (Maaseh Merkabah) . ويقول ابشتاين : « الا ان هذه العقائد الصوفية كانت موضع الاحتراس الشديـد في الازمنـة التلمودية ، فلم يسمح بشرحها الا لفئة قليلة من المريدين المختارين ، خوفا من ان يؤدي الافضاء بسرها لدى الجهّال الى تعريضهم للفهم الخاطىء ، مما يؤدي بدوره الى انتشـار الشكوكية والهرطقة » (٤) .

ويبدو ان العصر الغاؤوني شهد اهتماما ملحوظا بصوفية « المركبة » و « الخليقة » . فهناك شذرات من ادب صوفي يعرف باسم « الهياكل » (Hekaloth) او «الحجرات السماوية» يرجع تاريخها الى زمن الغاؤونيم، وهي تتحدث عن الذين « ينزلون الـى المركبة » (Yorede Merkabah)

---

٤ ـ انظر Epstein ، **المصدر السابق** ، ص ٢٢٥ .

او يرتادونها. مثلما يتحدث التلمود بالذات عن المتصوفين الذين «دخلوا جنة الفردوس » (Pardes) . والى جانب هذه الرواسب والشذرات يطالعنا كتاب « شيعور كوماه » (« مقاييس القوام الالهي ») الذي سبقت الاشارة اليه في حديثنا عن ابن حزم الاندلسي . ثم يأتي « سفر يتزيراه » (كتاب الخلق = Sefer Yetzirah) الذي يذكره التلمود كمثال على اهم اثر صوفي يرجع عهده الى تلك الفترة .

وفي القرن الثالث عشر نجد موزس نخمانيدس (توفي ١٢٧٠) ، وهو من كبار علماء التلمود في زمانه ، يبذل جهودا واسعة لنشر عقائد القبّالة وتعاليمها ، ويحتمي خلف نفوذه التلمودي لكن يعلن بان الصوفية هي من صميم اليهودية وفي جوهرها الصلب .

على ان المنعطف الرئيسي في تطور القبّالة يأتي في مطلع القرن الرابع عشر وعند ظهور الكتاب الشهير بالزوهار (كتاب الاشراق Zohar) والزوهار كما يقول عارفوه يتخذ شكل الشرح والتعليق على اسفار التوراة الخمسة ، لكي يكشف عن المعنى الخفي لروايات التوراة والوصايا الالهية. اما الطرق التي يستخدمها « الزوهار » لتحقيق الكشف النوراني والاشراقي فهي ذاتها المرصودة في التلمود . وقد سميت تلك الطرق الاربع باختزال حروفها الاولى الى لفظة « فردوس » Pa R De S او العكس بالعكس ! هذه الطرق هي : « التفسير الحرفي »(Peshat) و « التأويل الرمزي » (Remez) ، والدرس الشرحي المكثّف (Derush) ، و « السر الصوفي » .(Sod)

ولا مانع من التعرف على عجل الى فحوى هذه الطرق (٥) ، دون ان ننسى ما يلي : يمجد الزوهار طريقة « السر الصوفي » في التفسير ويعتبرها « جسد التوراة » بينما تؤلف الاسرار الخفية « روح » ذلك الجسد .

١ ــ **الفهم البسيط** لمعاني الالفاظ والاشياء (Peshat) ، وذلك تمشيا مع مبدأ التفسير الاولي الذي يذكره التلمود : « لم يحدث ابدا ان عبارة من عبارات التوراة سافرت عمليا الى ما وراء حدود معناها الحرفي » .

٢ ــ **الرمز** (Remes) او التلميح : وتقوم هذه الطريقة على اكتشاف الدلالات المتضمنة في بعض الحروف والعلامات السطحية في

---

٥ ــ اعتمدنا في ذلك على مقالة عمانوئيل دويتش عن التلمود . انظر Rapaport، **المصدر السابق** ، ص ١٦ ــ ١٨ .

ظاهرها . فقد اعتبروا تلك الحروف والعلامات بانها تدل على شرائع وقوانين غير مذكورة بوضوح او تفصيل ، لكنها اما موجودة تقليديا او حديثة الصياغة . وعندما جرى تطبيق هذه الطريقة بشكل اعم واشمل ، تولد عنها نوع من « الحافظة الاصطلاحية » او نمط من الكتابة الاختزالية شبيه بما كان يدونه كتاب الاختزال الرومان (Natorikon) . ثم اضيفت النقاط والملاحظات الى هوامش النسخ المخطوطة . وبذلك تم وضع الاساس للنص القياسي المعروف بالمازورة (Massorah) ، حفظا للنص بطريقة ديبلوماسية !

٣ ــ **الدرس المكثف** (Derush) : اي التطبيق الوعظي لما كان في الزمن الغابر على الماضي القريب وعلى الآتي، وتطبيق المعطيات التنبؤية والتاريخية على الوضع الراهن والفعلي للامور والاشياء . وهذا مما ادى بدوره الى قيام نوع غريب من الموعظة ، تستند الى جميع الوسائل الجدلية ، والى الشعر والحكاية الرمزية والاقوال المأثورة والامثال والاساطير وغيرها .

٤ ــ **السر** (Sod) بمعنى الطلاسم المغلقة والاسرار الخفية . وهذا مما شجع على قيام «العلم الخفي» او السري (Secret Science) . لكن هذا العلم لم يدرك اسراره الا القليلون ، بينما ترددت اصداءه في كل من الافلاطونية المستحدثة والغنوصية والقبالة والهرمسية . فقد انطوى على شطحات خيالية ورؤى شاردة للاشياء الخارجة عن نطاق هذا العالم . واختلطت فيه عناصر الثيوصوفية بالميتافيزيقيا واخبار الملائكة بقصص الشياطين .

ان « الزوهار » يستقي الكثير من التلمود ثم يضيف عليه ، او يمعن في الكشف عن مضمونه الصوفي . وهو خلاصة التقليد الصوفي اليهودي حتى مطلع القرن الرابع عشر . فالاعداد والحروف يصبح لها مفعول السحر ، لا بل هي تقبع خلف تجليّات الكون والخليقة . ويمكن الجمع بين تلك الاعداد (من ١ ــ ١٠) على نحو لا نهائي . اما تعاليم « الزوهار » التي ترجع الى جذور تلمودية فمنها ما يتعلق بفكرة مجيء المسيح المنتظر وعودة بني اسرائيل الى فلسطين وقيام الهيكل في موقعه القديم . والتوراة في نظر « الزوهار » هي « المخطط » او « التصميم » الذي تزود الله به قبل خلق العالم ! لان التوراة تحوي كل شيء : جميع العوالم الممكنة وكل

افعال الخلق . لا بل كل كلمة فيها ترمز الى شيء ، وكل نقطة او علامة تخفي وراءها سرا عظيما .

ولعل التطابق بين تعاليم التلمود وبين عقائد الزوهار * يتجلى خير ما يتجلى في تلك « المطابقة » المرجوة بين التوراة وبين العالم ، او بين احكام التوراة والاجزاء التي يتركب منها الجسم البشري . فقد احصى التلمود احكام التوراة واعتبرها تضم ٢٤٨ امرا من الاوامر او الوصايا و ٣٦٥ من النواهي ، اي ما مجموعه ٦١٣ وصية بين اوامر ونواه . وهذا ما رمز اليه التلموديون والاشراقيون في حساب الجمل بلفظة « تريج » Taryag (ت = ٤٠٠ + ر = ٢٠٠ + ي = ١٠ + ج = ٣ ← ٦١٣) . ثم عمدوا الى المطابقة بين عدد كل من الاوامر والنواهي وبين عدد الاطراف (٢٤٨) والمفاصل (٣٦٥) في جسم الانسان . حتى توصلوا الى القول بان مراعاة كل وصية من هذه الوصايا او خرقها يؤدي ، عن طريق الطرف او المفصل المقابل لها في الجسم البشري ، الى رد فعل مماثل في عالم الانوار ، وينعكس بالتالي على الكون قاطبة !

ان هذه التعاليم والعقائد ليست يهودية الاصل والمنشأ . لكنها استحوذت على عقول المثقفين من اليهود وخلبت لب الجماهير اليهودية . وفي ذلك يقول ابشتاين « خلال فترة زمنية لا يصدق قصرها امتلك الزوهار على اليهود عقولهم وقلوبهم ، واصبح المصدر الثالث المقدس ، بعد التوراة والتلمود ، للوحي والهداية والارشاد » . ثم حمله اليهود معهم لدى الخروج من اسبانيا حيثما حلوا ، فوصل الى مدرسة صفد في القرن السادس عشر ، حيث كان اسحق لوريا (١٥١٤ ـ ١٥٧٢) الملقب بالاسد (« آري ») يستعد لاستقباله والاسهام بقسطه في الشرح والتطوير .

اما التأثير الثاني للتلمود في الفترة التي نتحدث عنها فقد تجلى من خلال تطور الشرع اليهودي (الحلقا) على يد الربانيين والشراح والمفسرين . والروافد التي صبت في مجرى اليهودية التلمودية ابان تلك القرون هي ثلاثة : ١ ـ الشروحات التلمودية ، ٢ ـ المصنّفات او المجموعات القانونية الشرعية ، و ٣ ـ الاجوبة والردود (Responsa) .

* ـ انقلب « الزوهاريون » (الاشراقيون) على التلمود في القرن الثامن عشر بزعامة جاكوب فرانك (١٧٢٦ ـ ١٧٩١) الذي ظهر عام ١٧٥٥ في بودوليه (بولونيه) على رأس حركة مناوئة للربانيين وللتمسك بالتلمود . وقد اعتبر فرانك نفسه بمثابة المسيح المنتظر !

فالشروحات التلمودية وجدت « « اميرها » ـ على حد قول المصادر اليهودية ـ في فرنسه بشخص الرباني سولومون بن ايزاك (من بلدة ترويٍ ١٠٤٠ ـ ١١٠٥) والملقب بـ « راشي » (Rashi) للتحبب . (انظر أبشتاين ، **المصدر السابق** ، ص ٢٥٣) .

ولقد اصبح اسم « راشي » مقرونا باشهر شرح مسهب للتلمود الكامل ، فلا غنى عنه كمعين لاساتذة التلمود وطلابه * . ونشأت في اعقاب ذلك مدرسة الشراح الذين اضافوا الحواشي والهوامش على شرح راشي وتفسيره ، اذ يعرف هؤلاء بـ «Tosafists»نسبة الى الاضافات او الشروح الاضافية التي قاموا بها (Tosafoth) . كما امتد نشاط هؤلاء حتى نهاية القرن الثالث عشر ، واتسم شرحهم وتعليقهم باعتماد الطريقة الجدلية والمنهج النقدي ، في محاولة لتحليل عبارات التلمود تحليلا منطقيا واستخراج المبادىء الجديدة او صياغة الشريعة التلمودية وتحديثها .

وحين نأتي الى مصنفات الشرع (الحلقا) ، نجد المدرسة الاسبانية

---

* ـ مما تجدر الاشارة اليه هو ان تفسير راشي للتوراة كان بروح الاقطاعية في القرون الوسطى ، رغم الايضاحات اللغوية والمنطقية التي اضافها الى النص . وهناك مثال يستأثر باهتمامنا في تفسير راشي وشرحه للعبارة الاولى من التوراة . فهو يرى بان السبب الكامن وراء البدء بقصة الخليقة هو لتبرير اعطاء الارض المقدسة الى بني اسرائيل . وبما ان الله خالق العالم ، فباستطاعته تعيين اي جزء من هذا العالم ليكون نصيبا لمن يرغب هو فيه . كما ينسب الى راشي القول بان التوراة كان عليها الابتداء بالشريعة بدلا من سفر التكوين .

ويعلق اريك فروم على هذا التفسير بقوله : « ان ضيق الافق في تعليق راشي يسترعي الانتباه . وبينما يتحدث النص عن خلق العالم ، نجد راشي يفكر بالزعم اليهودي في امتلاك « فلسطين » . وتمشيا منه مع العرف الاقطاعي السائد فهو يبرهن بان الله يملك العالم باسره ، ولذا يحق له ان يعطي قطعة او رقعة من الارض لمن يشاء او كما يطيب له . »

انظر :

Erich Fromm — **You Shall Be Gods, A Radical Interpretation of the Old Testament and its Tradition,** (Holt, Rinehart and Winston, New York : 1966), pp. 5-6.

قد سارت شوطا بعيدا خلال القرن الحادي عشر . فالمجموعات الفقهية العائدة الى عصر الغاؤونيم باتت تحتاج الى اعادة نظر لكي تفي بشروط التعليم ومتطلبات الحياة . ومن الذين تخرجوا في المعهد الفقهي اليهودي بمدينة لوسيانا (Lucena) الواقعة شرقي قرطبة والى الغرب من غرناطة: اسحق بن يعقوب الفاسي (١٠١٣ — ١١٠٣) . فقد وضع هذا اليهودي المغربي الاصل مؤلفا في التشريع التلمودي يعرف **بكتاب الفقه**(Halachoth) واستخرج فيه معظم الاحكام الفقهية التلمودية ، حتى جاء مصنفه بمثابة « تلمود مختصر » . وعلى ايدي اسحق الفاسي تتلمذ موسى بن ميمون ، صاحب اهم مصنف للفقه التلمودي في القرن الثاني عشر (١١٣٥ — ١٢٠٤) .

صرف موسى بن ميمون حوالي عشر سنوات (١١٧٠ — ١١٨٠) في اعداد مصنفه الشهير تحت عنوان **« تثنية التوراة »** (Mishne Torah) وقد عرف هذا المصنف في العبرية باسم « اليد القوية » (« يد هحزاقا » نسبة الى اسفاره البالغ عددها ١٤ سفرا) ، مع العلم بان هذه التسمية ليست من مؤلفه . ويقول اسرائيل ولفنسون في معرض حديثه عن « مؤلفات موسى بن ميمون الدينية » ما يلي عن الاسلوب الذي اعتمده صاحب **تثنية التوراة** :

> « واذا كانت طريقة التلمود هي العرض للموضوع وافساح المجال للمناقشة بين اصحاب المذاهب والاراء المختلفة ، دون ترجيح في اغلب المشكلات، فان موسى كان يعتمد على رجاحة عقله وعلى التقاليد الموروثة ويحكم حكما فاصلا . وهو لا يجمع روايات ولا يدخل في غمرة مناقشات ، بل يفصل تفصيلا ويحكم حكما صريحا مبينا . فمن هنا نراه لا يشير الى مصادر او الى اسانيد او الى اصحاب المذاهب من احبار التلمود ، اذ ليست المذاهب هي جوهر الموضوع الذي يبحثه » (٦) .

ان **« تثنية التوراة »** — كما يقول ولفنسون — هو كتاب يبحث في « الاحكام والقوانين والمعاملات التشريعية » . وهناك من يعتبره « اعظم مدون انتجته قرائح اليهود بعد تدوين التلمود » (انظر : ولفنسون ،

---

٦ — انظر اسرائيل ولفنسون : **موسى بن ميمون ، حياته ومصنفاته** . **المصدر السابق** ، ص ٤٨ .

المصدر نفسه ، ص ٥٣) . اما النسخة التي اعتمدها بن ميمون للتلمود البابلي فيرجع تاريخها الى القرن السابع للميلاد . ويبدو ان المبدأ العقلاني الذي انتهجه هذا الفيلسوف في مصنفه المكتوب باسلوب المشنا جعله يقصي عن مادته جميع العوائد الشعبية التي كانت في منزلة الشريعة على زمن التلمود ، لكنها تمتد في جذورها الى الخرافات الشائعة والتصورات السخيفة . فهو يحذف تلك المعتقدات التلمودية عن شؤم العدد المزدوج ، اذ كان التلموديون يمتنعون عن جرع كأسين من الشراب او تناول صنفين من الطعام لاعتقادهم بان « العدد الزوجي » ينطوي على الشؤم والخطر(٧)!

وربما كان المنحى الانساني والعقلاني لدى موسى بن ميمون هو الذروة التي وصل اليها تطور الفقه اليهودي والتلمودي . فالموقف الاساسي لديه يتلخص في القول بان الشريعة والطقوس وجدت لاجل الانسان وليس العكس من ذلك . اما التأثير الذي مارسه هذا المصنف الميموني منذ نهاية القرن الثاني عشر فانه يظهر بجلاء في كل المصنفات والمجموعات اللاحقة للشرع التلمودي . وقد برز ذلك التأثير على خير وجه لدى يعقوب بن آشر (١٢٨٠ — ١٣٤٠) في مصنفه المعروف بـ « سفر هاطوريم » (Sefer ha-Turim) أو « كتاب الصفوف » ، حيث اعتمد على « تثنية التوراة » في تنسيق الاحكام الشرعية التي لها صلة وثيقة بالحياة العملية ، وحذف تلك الشرائع والممارسات التي اصبحت بالية منذ خراب الهيكل .

يمتاز هذا المصنف الذي يعرف بـ « الطور » (Tur) في وضوحه وترتيبه المنطقي . وقد قام واضعه بتقسيمه الى الاقسام الاربعة التالية : (٨)

١ — « سبيل الحياة » — (Orach Chayyim — The way of life)
ويتضمن الشرائع المتصلة بالسبوت والاعياد والصلوات والمواسم .

٢ — « استاذ المعرفة — (Yoreh Deah — Teacher of Knowledge)
يتناول قوانين الاطعمة وطريقة الذبيح وبيان المحللات والمحرمات من المأكولات ، وقواعد الصدقات والنذور والوقف والختان وقواعد الحزن والحداد .

---

٧ — راجع Epstein ، **المصدر السابق** ، ص ٢٥٥ .

٨ — اعتمدنا التسمية العربية كما وردت في كتاب **الاحكام الشرعية في الاحوال الشخصية للاسرائيليين** ، **المصدر السابق** .

٣ — « الحجر المعين » — (Eben ha-Ezer — The Stone of Help)
ويختص باحكام النساء في الزواج والطلاق ، وحقوق الزوجية واحكامها وغير ذلك من الواجبات والحقوق .

٤ — « صدر القضاء » — (Choshen ha-Mishpot — The Breast plate of Judgment)
يشتمل على احكـام المعاملات والحقوق بجميع انواعها وفيه القوانين المدنية والجنائية واصول المحاكمات . كما يحوي احكام الميراث والوصاية والوصية والتوكيلات والشهادة واليمين والعقود والتسجيل .

ولا غرو فان هذا المصنف قـد تحول فيما بعد الى دليل للحياة اليهودية ، واصبح منذ اواخر القـرن السادس عشر صاحب السيادة المطلقة على حياة اليهود . ففي عام ١٥٦٥ طبع اليهودي الاسباني الاصل ـ يوسف كارو (١٤٨٨ — ١٥٧٥) كتابه المعروف ب **« شولحان عاروخ »** (اي **« المائدة المصفوفة »**) في مدينة البندقية . وقد اتبع كارو ذلـك التقسيم الذي وضعه يعقوب بن آشر في كتاب « الطور » . فما لبث كتابه ان اصبح « الكتاب الرسمي للطوائف اليهودية في المعاملات القانونية المختلفة » . لكن يوسف كارو ينتمي الـى مدرسة صفد في القبّالة . وسوف نعود الى هذا الموضوع بعد قليل (٩) .

وعلى صعيد « الردود والاجوبة » نجد هذه الفترة تشهد تطورات بارزة بين يهود المانيه وفرنسه وايطاليه . ففي مطلع القرن الثالث عشر يدخل ادب الردود عهده الكلاسيكي، وتشتد النزعة لدى الفقهاء التلموديين في الغرب بضرورة الاستجابة لحاجات العصر ومسايرة التطورات والاوضاع الخاصة . كما تأخذ سلطة الربانيين في الاتساع والازدياد .

---

٩ — يؤكد ابشتاين (ص ٢٦١) بان القبالي يوسف كارو لم يفسح مجالا امام تأثير الصوفية على عمله الفقهي في التصنيف والتنسيق ، وان يكن الباعث الصوفي هو الذي اوحى له ان يقدم على عمل من هذا النوع . ومن الصعب الاقتناع بان هذا القبالي الشهير استطاع ان يتحكم بتجاربـه الصوفية الى درجة ابعادها كليا عن نشاطاتـه الفقهية !

ج ـ ذروة السيطرة التلمودية

ان القرن السادس عشر يمثل بداية السيطرة الفعلية للتلمود على الحياة اليهودية في اوروبه الشرقية . وقد اتخذت هذه السيطرة طابعا مميزا ، في بولونيه على الاخص ، اذ اصبحت بولونيه مركزا لدراسة التلمود . فالمصنف الذي جمعه ووضعه يوسف كارو في النصف الثاني من القرن السادس عشر اعتمد بصورة رئيسية على احكام الثقاة والفقهاء التابعين للمدرسة الاسبانية . فجاء عمله تجسيدا « للمنهاج » السفاردي، ولم يلتفت الى العادات الشائعة والتقاليد السائدة في اوساط اليهود الاشكنازيين . لكن انتقال مركز الثقل اليهودي الى بولونيه جعل علماء الفقه التلمودي والربانيين الاشكناز يهتمون بتلافي النقص الوارد في الشولحان عاروخ. فقام احدهم ويدعى موزس ايسرلز (١٥٢٠ ـ ١٥٧٢) باضافة الهوامش والملاحق المتعلقة بالمنهاج الاشكنازي الى مصنف يوسف كارو . وصارت تظهر هذه الهوامش والاضافات في كل طبعة من طبعات الكتاب منذ ١٥٧٨ فصاعدا . فلم يمض نصف قرن على صدور الصيغة الموسّعة لهذا المصنف التلمودي والفقهي حتى اكتسب القبول الجامع لدى اليهود واصبح يشكل حتى يومنا هذا المصنف المعول عليه بلا منازع للشرع والعرف اليهوديين . اما تأثيره فقد ادى الى تجميد الممارسات الدينية اليهودية وتحجير الفقه في قوالب الشكليات الشرعية الجامدة .

على ان استتباب الامر للشولحان عاروخ لم يضع حدا نهائيا لنشاط التلموديين والربانيين . ففي القرنين السابع والثامن عشر كانت سيطرة هؤلاء في اوجها ، وتمكنوا من اخضاع العقل اليهودي لـ « نير التلمود » . كما اشتدت النزعات القبالية والمسيائية ، وعكف العارفون بالاسرار النورانية على اجراء حسابات السنة المقدسة والعجائبية ، ايذانا بقرب الخلاص وبداية استرجاع الامجاد الغابرة .

اما سيطرة الربانيين فقد وجدت سبيلها الى الجماهير اليهودية في اوروبه الشرقية عن طريق التعليم والمدارس التلمودية * . ليس ذلك

---

* ـ يستشهد الحاخام اليهودي الاصلاحي المر بيرغر بعدد من الاقوال التي وردت في كتاب صالو بارون عن **« تاريخ اليهود الاجتماعي والديني »** للتدليل على الرغبة اليهودية الجامحة في العيش داخل

(التتمة على الصفحة التالية)

فقط ، بل ان الاسلوب الذي جرى اتباعه في دراسة التلمود وتدريسه كان له ابعد الاثر في ترسيخ السيطرة التلمودية على العقول وفي تخريج نموذج فريد من نوعه لليهودي التلمودي .

فالطريقة الشائعة لدراسة التلمود في اكاديميات الربانيين كانت تعرف باسم « بيلبول » (Pilpul) وتعني « فلفل » اصلا . وربما سميت كذلك لما توسموه فيها من شحذ للذهن وتقوية لحدة التفكير ! لكن هذه الفذلكة اللغوية لا تكفي لايضاح التأثير البعيد الذي احدثته « حبات الفلفل » . فما هو الغرض الرئيسي من اعتماد هذه الطريقة ؟ يقول المؤرخ اليهودي سولومون غرايزل عن الطريقة « الفلفلية » في دراسة التلمود ما يلي :

« لقد كانت طريقة تستند الى الافتراض القائل بان الحكماء

جدران الغيتو او المعزل . وربما كان من المفيد ايراد امثلة من تلك الاقوال :

أ ــ « وحتى في بولونيه، حيث لم يكن من حق المحكمة اليهودية انزال عقوبة الموت باليهودي، فان «السّحل» (Lynching) كاجراء وقائي خارج عن نطاق القانون لقي تشجيعا من جانب السلطات الربانية . امثال صولومون لوريا » .

ب ــ « تمّ عام ١٤١٢ في البرتغال سن اول قانون عام لتنظيم حياة الغيتو . ومع ان تبنّي هذا القانون جرى بناء على طلب وفد يهودي يمثل يهود البلاد ، فان مواده الرئيسية كانت قاسية للغاية ... وفي فيرونا ومانتوا كانت الجالية اليهودية تحتفل ، بعد مضي وقت طويل على اقامة جدران الغيتو ، بعيد سنوي في هذه المناسبة على غرار عيد البوريم » .

ج ــ « ان الحي اليهودي في الاسكندرية القديمة او في سردينيا ، في القاهرة او قرطبة ابان القرون الوسطى لم يحمل اية دلالة على المضعة او عقدة النقص . والحق يقال ان الربانيين التلموديين وبعض القرائين كانوا يصرون على الانفصال والعزلة لاسباب عملية وشعائرية على حد سواء » .

(راجع
Elmer Berger — A Partisan History of Judaism, page 96 : «What Happened to Judaism in the Ghetto ?»).

القدامى ، سواء كانوا من الذين يرد ذكرهم في التلمود ام من اولئك الذين كتبوا الشروحات عليه ، بعيدون عن الخطأ . واذا اختلفوا في الرأي ، فان خلافهم لا يعدو كونه خلافا في الظاهر . اما غاية الطالب فهي العثور على وسيلة جدلية تصلح لازالة الفروقات وتسوية الخلافات . فالافتراض الاساسي كان موضع الشك ، ومعظم الذين استعانوا بطريقة الفلفل كانوا يعرفون ان هذا الافتراض مشكوك بصحته . والواقع ان الغرض لم يكن يهدف الى ازالة الفروقات بقدر ما كان يرمي الى شحذ ذهن الطالب لكي يتسنى له تعميق النظر في الحجج الصعبة التي ينطوي عليها النص التلمودي بالذات . . . » (١٠) .

واذا كنا نتحدث عن « نير التلمود » وتسلط الربانيين على حياة اليهودي وتفكيره فهناك شهادات عديدة تؤكد بصورة قاطعة على خضوع اليهود لنير التلمود والتقليد الرباني طيلة القرون التي سبقت ظهور حركة التنوير بينهم وقيام التطورات التي اجبرتهم على الدخول في العالم الحديث . فالتلمود نفسه يأمرهم باحلال كلمات الربانيين في منزلة اعلى من كلمات التوراة . وقد سبق لنا ان استشهدنا بعبارات التلمود التي تناشد اليهودي بقولها : « يا بني ، كن حريصا على مراعاة اقوال الكتبة اكثر من حرصك على اقوال التوراة ، لان احكام التوراة تحوي الاوامر والنواهي . اما شرائع الكتبة فان من ينتهك واحدة منها يجلب لنفسه عقوبة الموت » (Tract. 'Erubin 216, p. 149) .

وفي سفر « رأس السنة » (Rosh Hashanah) نقرأ كلاما مفاده ان التقليد الشفهي مساو لشريعة التوراة (١٩ أ ، ص ٧٨) . كما ان المشنا في سفر سنهدرين (٨٨ ب ، ص ٥٨٧) ينص على ما يأتي : « ان القساوة او التقيد الصارم بتعاليم الكتبة هو اشد منه بالنسبة الى التوراة » . وفي هذا السفر ايضا نجد الربانيين يعلقون على قول الرباني مائير : « من يدرس التوراة ولا يقوم بتدريسها : هذا هو من يلمّح اليه سفر العدد

---

١٠ ـ انظر ما يلي :
Solomon Grayzel — A History of the Jews — From the Babylonian Exile to the Establishment of Israel, (15th impression, Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1964, p. 453).

١٥ : ٣١ – « لانها احتقرت كلام الرب ونقضت وصيته . قطعا تقطع تلك النفس . ذنبها عليها ». لكن الرابي ناثان يلقي بثقله في الموضوع قائلا ان المقصود بذلك هو المشنا وليس التوراة :

« ان تدرس التوراة ولا تلتفت الى المشنا فانك تقترف اثما بحق من اعطى التوراة ، اذ لا يمكن فهم التوراة فهما صحيحا بدون شروحات المشنا وتفسيراته » .

(سنهدرين ٩٩ ب)

اما الرابي حسدا فيقول في مكان آخر من سفر سهندرين ايضا (١١٠ أ ، ص ٧٥٥) « ان من يعترض ضد حكم معلّمه فكأنه عارض العزة الالهية» (تبعا لما جاء فيسفر العدد ٢٦ : ٩). ويستطرد الرابي حنا ابن رابي حنينا قائلا : « ان من يتخاصم مع معلمه ، فكأنه قد تخاصم مع الحضرة الالهية » (سفر العدد ٢٠ : ١٣) . وهكذا تتوالى الاقوال الربانية لتجعل معلمي التلمود في مصاف الآلهة وتنسب اليهم ما يشبه العصمة عن الخطأ .

وليس ادل على منزلة التلمود بلسان احباره من تلك التشبيهات التي نجدها في اماكن عديدة من اسفار التلمود . فالربانيون يشبّهون التوراةبالماء (١١) وفيالمقالةالمعروفةبسفر الكتبة (Masech. Sopherim 136) تطالعنا التشبيهات التالية :

« ان التوراة اشبه بالماء والمشنا اشبه بالنبيذ ، والغمّارا اشبه بالنبيذ المعطّر . فلا يمكن الاستغناء عن هذه الكتب والاصناف معا ، ان الشريعة هي كالملح والمشنا كالفلفل والغمّارا اشبه بالتوابل ، فلا يمكن الاستغناء عن هذه الاصناف ايضا » .

كما نقرأ في سفر « بابا متزيا » (٣٣ أ ، ص ٢٠٦) قولا يرد ذكره في معظم المقتبسات التلمودية ، من اجنبية وعربية ، على النحو الآتي :

« من تعاليم التنائيم : ان من درس التوراة (وحدها) فقد فعل فضيلة لا يستحق المكافاة عليها . ومن درس المشنا فقد فعل فضيلة واستحق ان يكافأ عليها . اما الغمّارا فلا

---

١١ – انظر الحاشية رقم ٧ في سفر سنهدرين ٧ أ ، ص ٢٥ .

تسمو على فضيلة درسها اية فضيلة اخرى . ومع ذلك ارجعوا دائما الى المشنا اكثر من رجوعكم الى الغمارا » (١٢).

وفي سفر « عابوده زاره » (عبادة الاوثان : ٣٥ أ ، ص ١٦٩) نجد الرابي ديمي يعلّق على عبارة نشيد الانشاد ١ : ٢ « لان حبك اطيب من الخمر » بقوله « ان جمع بني اسرائيل خاطب الواحد القدوس ، تبارك أسمه ، بما يلي : يا سيد الكون ! ان كلمات احبائك اعذب لدي من خمر التوراة » (اي ان الشروحات الشفهية للحكماء والربانيين هي اثمن من كلمات التوراة المكتوبة ، لان الشريعة الشفهية تكملة للمكتوبة وتتمة لها). كما نقرأ في السفر اياه (١٩ ب ، ص ١٠٠) على لسان الرابي تنهوم بن حانيلاي ما يلي نصه : « ينبغي على المرء ان يقسم سنوات دراسته الى ثلاثة اقسام ، فيكرس الثلث الاول للتوراة والثاني للمشنا والثالث للتلمود » .

ان هذه الاقوال المأثورة عن علماء التلمود هي غيض من فيض . ولا حاجة بنا الى المزيد . فالمنزلة التي تبوأها التلمود والنير الذي وضعه على عقول اليهود ، وبكلام آخر : سيطرة التلمود ـ هذه كلها تطالعنا في اجلى مظاهرها ابان وقوف اليهود على عتبة العصر الحديث وتعرّض المثقفين منهم لتأثيرات الحضارة العصرية وافكار التنوير . حتى ان استجابتهم لتحديات العصر اقترنت بثورة ضد التلمود ومحاولة جريئة ويائسة في آن واحد للفكاك عن عبوديته وطغيانه .

وقد يطول بنا الامر اذا ما حاولنا الاتيان بمزيد من الاستشهادات والامثلة . ألم تقترن دعوة موسى مندلسون اثناء القرن الثامن عشر في المانيه وعند بداية الاحياء الثقافي لليهودية بنوع من رد الفعل الشديد ضد سيادة التلمود وسلطانه الجائر ؟ ففي مطلع النصف الثاني من القرن الثامن عشر كتب مندلسون بمناسبة الاعلان عن صدور القسم الاول من

---

١٢ ـ يتساءل التلمود عن التناقض الذاتي في هذا القول ، اذ كيف تؤلف دراسة الغمارا اعظم فضيلة ثم يأتي في اعقاب ذلك استدراك يناشد الطالب ان يعود دوما الى المشنا اكثر من الغمارا ؟ والتفسير الذي يقدمه الرابي يوحنان هو ان ذلك مرده الى تعليم في زمانه اعتبر الغمارا اسمى من المشنا . مما جعل الناس يعرضون عن المشنا ويتجهون الى الغمارا . لذا استدرك تعليمه الاول بقوله « ومع ذلك ارجعوا دائما الى المشنا اكثر من الغمارا » .

ترجمة المانية للمشنا (١٧٥٩) يقول :

« اجد من المستحيل اقناع نفسي بان خيرة العقول في شعب ما (ومن المؤكد ان الشعب اليهودي لا يشكو من نقص في العقول الجيدة) قد شغلت نفسها طيلة قرون عديدة بأثر واحد دون سواه لا يحوى الا الحماقات والتفاهات . ان الاجتهاد غير المألوف الذي يكبّون به على هذه الدراسة والحماس الشرقي الذي طالما رأيتهم يعكفون به على المجادلة في مسائل معينة ، يظهران لي بان الرجل العبقري يستطيع العثور على قوته الكامل في هذا النوع من العلم » (١٣) .

والحق ان مندلسون قام بعد بضع سنوات بترجمة مختارات من التلمود والمدراش . لكن موقفه من التلمود كان يرى افادة تجنى متى جرت دراسة هذا الكتاب على النحو الصحيح. بينما نجده يعتبر طريقة «الفلفل» مرفوضة ، مثلما هي مغالاة القباليين مقرونة بالشطط . فالطريقتان مثال الانحطاط والاسفاف ، وكلاهما تكشفان عن تلك الهوّة التي تفصل بين اليهودية وبين الفهم الانساني السليم .

وفي مطلع القرن التاسع عشر نجد ليوبولد زونز (Zunz) ـ وهو من الذين اسهموا في ارساء دعائم « علم اليهودية » (Wissenschaft des Judentumas) ودراساتها في العصر الحديث ـ يكتب في احدى رسائله (٦ نيسان ، ابريل، ١٨١٩) الى صديقه اهرنبرغ عن الحركة الاصلاحية ما يلي :

« طالما انه لا توجد سلطة هناك للتصديق على المسألةبكاملها (عملية الاصلاح) ، فلن يحدث شيء ذو اهمية وشأن . بل سوف يعمد كل امرىء الى تنصيب نفسه مصلحا والاسفاف الى درجة البلادة . **ولا يمكن القيام بعمل ما قبل الاطاحة بسلطان التلمود** » (١٤) .

---

١٣ ـ نقلا عن المصدر التالي :
Michael A. Meyer — The Origins of the Modern Jew — Jewish Identity and European Culture in Germany : 1749-1824, (Hebrew Union College, Jewish Institute of Religion : Los Angeles, Wayne State University Press, Detroit : 1967), p. 21-22.

١٤ ـ **المصدر نفسه** ، ص ١٥٢ .

نكتفي بهذا القدر ، لكي ننتقل في القسم الاخير من هذا الفصل الى التعرف على تأثير التلمود على اليهود من خلال التقييمات والاحكام الواردة في المصادر اليهودية دون سواهــا . وهنا ايضا لا بد مــن انتقاء بعــض الشهادات لضيق المجال ، على ان نراعي في ذلك وثوق الصلة بموضــوع الوظيفة التي مارسها التلمود في حياة اليهود وفي تاريخ اليهودية .

د ـ وظيفة التلمود واثره

تكثر في المصادر اليهودية تلك الاقوال عن دور التلمود والتي تنسج على منوال عبارة احد هاعام التالية : « لم يحافظ شعــب اسرائيل على السبت فحسب بل ان السبت هو الذي حافظ على شعب اسرائيل » (١٨٩٨) (١٥) لذا تطالعنا عبارات لا حصر لها في معرض التأكيد بــان « التلمود هو الذي صان الشعب اليهودي وحافظ عليه اكثر مما حافظ هذا الشعب على التلمود وصانه » . بينمــا نجــد اسرائيــل ابراهمز يردد ذلك القول مع تعديل طفيف ، حيث يعلن : « لقد بقي اليهودي على قيد الحياة عبر التلمود ، ولا يزال التلمود حيا في حياة اليهودي » (١٦) .

فما هي الوظيفة التيمارسها التلمود فيالحياة اليهوديةعبر القرون؟ وكيف لنا ان نفهم ذلك التأثير الــذي تركه في العقــل اليهودي ، اذ كان التلمود يؤلف عالما قائما بذاته وملاذا يعزل اليهود عــن العالم الخارجي ؟

يقول المؤرخ اليهودي الالماني هاينريخ غريتس عن التلمود البابلي بانه « كان ذلك الاثير الذي صانهم من الفساد ، وتلك القوة الدائبة التي تغلبت على الخمول وتبلد الملكات العقلية ، لا بل ذلك النبع الازلي الــذي ابقى

---

١٥ ـ انظر المختارات التالية : **في الفكر اليهودي** ، للدكتور ج.هـ. هرتس : الحاخام الاكبر للامبراطورية البريطانية (عني بجمعها وتنسيقها) ، نقله الى العربية الدكتور الفريد يلوز (رئيس قلم الترجمة بوزارة الزراعة) وصدر في القاهرة عن دار « مجلتي » للطبع والنشر . (بدون تاريخ) . واغلب الظــن ان النص العربي مترجم عن : **A Book of Jewish Thoughts**

١٦ ـ انظر المقالة التي كتبها الحاخام ابشتاين بعنوان «**The Rabbinic Tradition**» في المجموعة التالية :
Ephraim Levine (Ed.) — The Jewish Heritage, (London, 1955), pp. 68-9.

الذهن دائم التوقد والنشاط . وبكلمة واحدة ، فان التلمود هـو مربّي الامة اليهودية ومعلمها » . اما هذه التربية التلمودية فلم تكن تربية سيئة ابدا ــ على حد قوله ــ لانها اثمرت احسن النتائج وافضلها . فالتلمود هو صاحب الفضل الاول في تحقيق الانجازات التالية :

اولا : لقد انمى التلمود وتعليمه لدى اليهود درجة من الاخلاق لا يستطيع الاعداء انكارها عليهم ، وذلك رغم التأثير المزعج لكل مــن العــزلة والاهانة والاضعاف المنظم للمعنويات .

ثانيا : صان الحياة الدينية والاخلاقية في اليهودية واسهم في ترقيتهــا ورفع مستواها .

ثالثا : كان بمثابة الراية التي التفت حولها الجاليات اليهودية المنتشرة في مشارق الارض ومغاربها، وصانت اليهود من الانشقاق والانقسامات الطائفية .

رابعا : اسهم التلمود في تعريف الاجيال اللاحقة الى تاريخ الآباء والاجداد.

خامسا : انتج حياة فكرية عميقة الفور ، بحيث حافظت تلك الحياة على اليهود المضطهدين والمحرومين من الجمود والركود ، وانارت لهم شعلة العلم (١٧) .

ان كلمات هذا المؤرخ ليست فريدة من نوعها . فهناك شبه اجماع لدى المصادر اليهودية على تكرار هذه الاحكام والتقييمات . **والموسوعة اليهودية** لا تخرج عن الاجماع عندما تتحدث عن التلمود كأثر ادبي مارس نفوذا مزدوجا على الشكل الآتي : من جهة كونه ذلك العامل التاريخي الذي اثر في تاريخ اليهودية ومعتنقيها بالمساهمــة التي اسداها على صعيــد الحياة الدينية والفكر الديني في حقل الارشاد والصياغة ، وثانيا ، لجهة التأثير الذي مارسه في ايقاظ النشاط الفكري وتطوره . ان سلطة التلمود تظهر لنا بوضوح من خلال الحقيقة التاريخية التي جعلت دراسته بمثابة الفريضة الدينية .

وهذا مؤرخ ثان يتحدث عن التلمود باعتباره عنصر الجمع والتوحيد بين اليهود والقوة التي اسهمت في بقائهم على قيد الحياة ، اذ يقول :

---

١٧ ــ انظر خاتمة الفصل الثاني والعشرين من كتاب Graetz عن **تاريخ اليهود** ، ج ٢ ، **المصدر السابق** ، ص ٦٣٥ .

« وهكذا فان التلمود قام بدور عنصر التوحيد بين اليهود. وضع المواصفات الاساسية لحياتهم ، واسهم في تماسكهم وجمعهم سوية على صعيد العمل والفكر . حتى انه وحّدهم في اللغة ، لان الكتابات اليهودية المتأخرة ، سواء كان ذلك في الكتب او على صعيد المراسلات الخاصة ، استعملت لغة التلمود وعباراته . اما المناقشات الشرعية في التلمود فلم تكن وحدها في ممارسة التأثير على اليهود . فالقصص والحكايات الرمزية والامثلة والاقوال المأثورة – وهي الموزعة على سياق المناقشات – لعبت دورا مماثلا من حيث الاهمية القصوى في تكوين الخلق اليهودي ... ان التلمود كان قوة فاعلة في بقاء الشعب اليهودي على قيد الحياة » (١٨) .

اما الحاخام ابشتاين فانه يعتبر مساهمة التلمود الكبرى في الحفاظ على ديانة اليهود وقوميتهم . وهو يستشهد بقول لويس غينزبرغ في ان التلمود « اتاح امام اليهودية فرصة تكييف نفسها لكل زمان ومكان ، ولكل مرحلة من مراحل المجتمع وتطور المدنية » . ثم يتابع تقييمه لدور التلمود ويضيف قائلا : « في اوقات الشدة والخطر كان التلمود يقدم لليهودي ملاذا روحيا ينشد فيه الهدوء ، ونوعا من « ارض الاحلام » التي يعتكف فيها دوما فيتناسى العالم الخارجي بكل ما فيه من كراهية وخبث وفظاظة وعذابات . ان الاجيال تلو الاجيال من اليهود ، في انكبابها على صفحات التلمود ، وجدت فيه اشباعا لتوقها الديني العميق ، مثلما وجدت متنفسا لأسمى تطلعاتها الفكرية » . لذا تصدق على ما حققه التلمود كلمات فليكس برليس (Perles) التي اعتبرت ذلك الانجاز بمثابة « المعجزة التاريخية التي حقنت اليهود المشتتين وسط عالم يعاديهم ، مرة تلو المرة، بحيوية ثابتة ، مثلما انها دمغتهم في الوقت نفسه بذلك الطابع الموحد الذي حافظوا عليه حتى يومنا هذا ، رغم كل التأثيرات العاملة على تفكيكهم » (١٩) .

وهناك ، اخيرا ، شهادة ماير واكسمان في كتابه عن تاريخ الادب

---

١٨ – راجع المصدر التالي
Solomon Grayzel — **A History of the Jews, chapter 4 : «The Sea of Learning», op. cit., pp. 241-242.**

١٩ – انظر مقالة ابشتاين عن « التقليد الرباني » في كتاب **التراث اليهودي** ، **المصدر السابق** ، ص ٦٨ .

اليهودي ، حيث يصف تأثير التلمود في الحياة اليهودية بالعبارات الآتية :

« لقد اصبح التلمود ، بعد التوراة ، **كتاب** اليهودي ، وتقدم درسه في كثير من الاحيان على دراسة التوراة . فكان يؤلف طيلة اجيال عديدة تلك المجموعة الوحيدة من الكتب التي استغرقت فيها روح اليهودي واستحوذت على فكره . وشحذ الشبان اليهود اذهانهم بواسطة تعقيداته الصعبة وقياساته المنطقية الدقيقة ، لكي يكتسبوا فطنة الفكر وسرعة الخاطر . ومن اساطيره اليانعة وحكاياته الغريبة استمد اليهودي الهاما وعزاء في شدائد الحياة وصراعها . فأصبحت تعابيره الحكمية واقواله المأثورة تؤلف جزءا لا يتجزأ من كلام اليهودي اليومي ، كما صارت كل لهجة ينطق بها اليهودي مشبعة بها ، حتى ان الجهلاء يستخدمونها في كلامهم » (٢٠) .

ان هذه الاقوال والشهادات التي اوردناها فيما تقدم تكفي لاعطائنا فكرة واضحة عن وظيفة التلمود في الحياة اليهودية من وجهة نظر المؤرخين والباحثين اليهود المعاصرين . فهي تجمع كلها على الاشادة بدوره، وتعترف بمنزلته واثره البعيد . لكنها تتجنب ، على ما يبدو ، ايراد كل اشارة من شأنها ان تبين لنا ، بصورة مباشرة وصريحة ، شيئا يسيرا عن النواحي المظلمة في تسلّط التلمود وطغيانه الجائر على الحياة اليهودية طيلة القرون . فالتلمود صاحب الفضل الاكبر في تربية اليهود وطبعهم بطابع معيّن . مثلما انه ساهم الى حد بعيد في ابقاء الصلات حية بين اليهود وتقاليدهم ، وبنى لهم عالما قائما بذاته . لا ريب في ذلك ابدا . ومهما اعتصم الباحث في حصن التجرد والموضوعية ، فلا بد من التساؤل عن مقدار الصحة والاصابة في تلك الاتهامات والانتقادات التي درج فريق من الباحثين على توجيهها الى التلمود . هل هو براء من كل تهمة الصقوها به ، وافتروها عليه افتراء ؟

ان ما يهمنا في الدرجة الاولى ــ وبالنسبة لهذه الدراسة ــ قد لا يمت بوثيق الصلة الى تبرئة ساحة التلمود او الى ادانته . فمن الصعب

---

٢٠ ــ راجع ما يلي :
Meyer Waxman — A History of Jewish Literature, Vol. I : «From the Close of the Canon to the End of the 12th Century», 1st. Ed. 1930, (Thomas Yoseloff, New York - London : 1960), p. 135.

جدا اصدار حكم قاطع جازم لصالح التلمود او ضده . ويكفي ان نقول في هذا الصدد ما يسري مفعوله على كل كتاب ديني يرفعه الناس الى مصاف التقديس ويحافظون عليه مثلما يحافظ بدوره عليهم . فالعبارة التي قالها احد اللاهوتيين المحدثين (بيتر فيرنفلس) عن الانجيل تصدق ايضا على التلمود :

« كل امرىء يطلب عقائده في هذا الكتاب المقدس ، وكل امرىء يجد فيه على وجه الخصوص ما يطلبه » .

ومما لا شك فيه انه يمكننا العثور على الكثير من المسائل والعقائد التي تمتد جذورها الصهيونية الى التلمود ، مثلما توجد ايضا عقائد واحكام اخرى لا علاقة لها البتة بالدعوة الصهيونية ، وربما تقف واياها على طرفي نقيض * . على ان هذا الموضوع سوف يشغلنا في القسم التالي من الدراسة . لنعد الى تلك « النواحي المظلمة » في التلمود وتأثيره على اليهود ، قبل ختام هذا الفصل .

ربما كانت فكرة الاستعلاء او التفوق والسيادة (Supremacy) تمدّنا بوسيلة تتكفل بايصالنا الى المنطلق الملائم لغرض هذه الدراسة .

وفي سفر «مناحوت» (Menahoth, 536, p. 322) نجد الرابي يشوع بن لاوي يتساءل بدوره :

« لماذا تشبّه اسرائيل بشجرة الزيتون ؟ »

— « لكي تعلم بانه مثلما ان شجرة الزيتون لا تفقد اوراقها في الصيف او في الشتاء ، فكذلك بنو اسرائيل لن يضيعوا في هذا العالم او في العالم الآتي » .

---

* — يقول موريس آدلر في كتابه عن **عالم التلمود** (نقلا عن مجهول) بان العهد القديم من الكتاب المقدس هو من اشد كتب العالم عداء للسامية ، لا بل اشدها . ففيه اوسع انواع النقد الذاتي واكثرها حدة ، كما انه يتضمن اقسى انواع الادانة لبني اسرائيل . ويمثل آدلر على ذلك بالاصحاح الاول من سفر اشعيا .

(«Bible : «The world's most Anti-Semitic book»)

انظر ما يلي :

Morris Adler — The World of the Talmud, (2nd Ed., Schocken Books 58, New York : 1963), p. 134-5.

اما الرابي يوناتان فيقدم لنا التفسير التالي لهذا التشبيه :

« لكي تعلم بانه كما ان الزيتون لا ينتج زيتا الا بعد الكبس والخبط ، فكذلك هم بنو اسرائيل : لن يعودوا الى جادة الصواب الا بعد الآلام والعذاب » .

ان فكرة الاستعلاء والتفوق ليست بالضرورة وقفا على اليهود دون سواهم في البشر . فالشعوب القديمة عرفتها من خلال التمييز بين من ينتمي الى حظيرتها ومن يقف خارجها ، وهناك نزعة « طبيعية » لدى الانسان القديم الى رسم حدود العالم من حواليه على نحو يميز فيه بين « عالمه الخاص وتخومه » وبين كل ما يقبع وراء ذلك او يتجاوز التخوم . لذا تبرز فكرة الحدود والابعاد في تصور الديانات القديمة لمسالتي القداسة والنجاسة ، او في تقسيم العالم الى « ركن مقدس » و « صقع مدنّس ».

ويبدو ان اليهودية التلمودية حافظت على الكثير من ذلك واحاطته بشيء من الكتمان وهالة من القداسة . فاستمر التقليد عبر التلمود وتأثيره الساحق دون ان يتاح له سبيل التطور والعلمنة على نحو سليم . والتقليد الذي نعنيه هنا هو وثيق الصلة بمفهوم الاختيار الديني (او « الصفوة ») لدى اليهود . لنقدم بعض الامثلة على ذلك من التراث المدراشي : يتساءل صاحب المدراش المتعلق بسفر العدد (Midrash — Number Rabba) ثم يجيب على سؤاله كما يلي :

« لماذا اختار الواحد القدوس ، تبارك اسمه ، بني اسرائيل؟ لان . . . بني اسرائيل اختاروا الواحد القدوس ، تبارك اسمه ، وتوراته » .

وفي مدراش ثان عن سفر الخروج (Midrash — Exodus Rabba) يطالعنا التفسير التالي :

« لماذا يشبّه بنو اسرائيل بحبة الزيتون ؟ لان زيت الزيتون لا يمكن خلطه مع المواد الاخرى ، وكذلك بنو اسرائيل لا يمكن اختلاطهم مع الشعوب الاخرى » (٢١) .

---

٢١ ـ انظر
W. Gunther Plaut — The Case for the Chosen People, (Doubleday & Co., New York : 1965), p. 76.

وفي مدراش عائد الى عصر التنائيم ترد الفقرة التالية :

(التتمة على الصفحة التالية)

ان هذه الامثلة ، وكثير غيرها ، ليست غريبة عن التلمود او عن عالمه . واذا كان التلمود بمثابة « المعلم الاكبر » لليهود ، فلا نستبعد مساهمة اليهودية التلمودية في تغذية الشعور الاستعلائي والحفاظ عليه ازاء العالم غير اليهودي . وفي ذلك يقول برنارد لازار محاولا توضيح الصورة التي رسمها اليهودي لنفسه فنظر اليه العالم الخارجي ضمن اطارها :

« لكن اليهودي حافظ دينيا على فكرة الاستعلاء والتفوق هذه ، واستمر في النظر بأنفة واحتقار الى جميع الذين كانوا غرباء عن شريعته . اما الذي علّمه ان يكون كذلك فهو كتابه، التلمود ، المليء بعصبية ضيقة وضارية . لقد اتهم الكتاب بأنه ضد المجتمع ، وهذه التهمة تنطوي على شيء من الحقيقة . وزعموا انه يؤلف اقبح وابغض مجموعة قانونية واخلاقية ، فوقعوا في الخطأ ، لان التلمود لا يقل او يزيد افرازا للقباحات عن سائر المجموعات والمصنفات الخصوصية والقومية . واذا كان ضد المجتمع ، فمرد ذلك الى سبب واحد هو انه مثّل ، وما زال يمثل ، على روح تختلف عن روح الشرائع النافذة في البلاد التي يقطنها اليهود ، وان اليهود ارادوا اتباع شريعتهم قبل اتباعهم للشرائع التي يسري مفعولها على كل فرد من افراد المجتمع ... وفي لحظة من لحظات التاريخ بدا التلمود معاديا للانسانية بصورة مهلكة ، لانه بقي على جموده وحاله بينما كان يتغير كل شيء من حوله » (٢٢).

« ان التوراة مخطوبة لاسرائيل ، ولذا يتعذر على اي شعب آخر الاقتران بها او تزوجها » .

اما تشبيه التوراة بالعروس (Kallah) فهو من التشبيهات الشائعة في التقليد اليهودي وفي اسفار التلمود وعقائد القبالة ، وهناك قول ثان يعلن بان « التوراة صممت خصيصا لاجل بني اسرائيل » !

انظر فيما يتعلق بهذا المدراش ما يلي :

Mordecai M. Kaplan — **The Greater Judaism in the Making. A Study of the Modern Evolution of Judaism,** (The Reconstructionist Press, New York, 1960) Paperback Ed. : 1967, p. 10.

٢٢ ـ انظر Lazarre ، **المصدر السابق** ، ص ١٣٣ ـ ١٣٤ .

على ان لازار يعترف بفضل التلمود في تكوين اليهود ، ويؤكد على دوره الحاسم في تحويل « الافراد المتحدرين من اصـول متفرقة » الى « شعب واحد » . فالتلمود في نظره يبقى ذلك « القالب » الذي صنـع « النفس اليهودية » وصاغ خصائصها . مثلما انه « خالق الجنس » او « صانع » العنصر ايهودي . وسوف نتحدث عن هذه الناحية بشيء من التفصيل في القسم التالي من الدراسة .

ازاء هـذا الاجماع اليهودي على الاقـرار بمنزلة التلمود ودوره الاساسي في تكوينهم والحفاظ عليهـم وصيانة خصوصيتهم ونظرتهـم الضيقة الى الغير، لا يسعنا الا القبول بما يقوله اليهود انفسهم دون تجاهل السيئات التي يعزفون عن ذكرها او حتى مجرد التلميح اليها . وهنا لا بد لنا من الاشارة الى « الشوائب » التي اعترف بوجودها المؤرخ اليهودي غريتس وقام بتصنيفها تحت الفئات الاربع التالية :

١ ــ يحتوي التلمود على الكثير من التفاهات والمعابثات التي يعالجها الربانيون بقدر كبير من الجدية والخطورة .

٢ ــ يعكس التلمود شتى الممارسات والآراء الخرافيـة التي كانـت سائدة في مكان ولادته الفارسي ، وهي تؤمن بفعالية العلاجات العجائبية والعقاقير الشيطانية والسحر والرقيات والتعاويذ ، الى جانب تفسير الاحلام : وهذه كلها من الامور التي تتنافى مع روح الديانة اليهودية .

٣ ــ يتضمن التلمود ايضا امثلة متفرقة ومنعزلة على الاحكام والمراسيم القاسية ضد ابناء الامم والديانات الاخرى .

٤ ــ ويحبذ التلمود ، اخيرا ، شرحا وتفسيرا مغلوطا للكتاب المقدس ، فيقبل التفسيرات الخاطئـة التي ينفـر منهـا الذوق السليم ويأباها (٢٣) .

ان غريتس يعتقد بجواز المقارنة بين التلمود من جهة وكتابات آباء الكنيسة المسيحية من جهة اخرى . فالاثنان كان نشوءهما خلال الفترة نفسها تقريبا ـ على حد قوله. لكنه لا يلبث ان يطرح السؤال عن مسؤولية التلمود. فيقول : « هل يجوز تحميل التلمود ككل مسؤولية هذه الشوائب، واعتباره مجموعة من التفاهات والضلالات ؟ » ثم يجيب على سؤاله ، بأن

٢٣ ــ راجع Graetz ، **المصدر السابق** ، ص ٦٣٢ ــ ٦٣٣ .

التلمود ليس من عمل مؤلف واحد ، بحيث نستطيع مطالبة هذا المؤلف بتحمل المسؤولية عن كل كلمة وردت فيه . ويحسم المسألة على النحو الآتي : « المؤلف هو الامة اليهودية بأسرها» ! (**المصدر نفسه** ، ص٦٣٣).

ان التنصل من المسؤولية بتجهيل الفاعل ثم نسبة التلمود بمجموع اسفاره إلى اليهود ككل يضعنا في مأزق حرج جدا ، رغم كونه يتفق مع الدور الذي مارسه التلمود في تكوين اليهود وتوجيههم . لذا نكتفي بتسجيل الاهمية التي يحتلها التلمود ولا تجاريه التوراة فيها . والتلمود هو « صانع اليهود » واعظم عامل على الاطلاق في تماسك عنصرهم ، لا بل هو « معلمهم الاكبر » ومصدر عقائدهم الدينية وشرائعهم . كما ان تأثير التلمود على يهود اليوم لا يختلف كثيرا عن تأثيره لدى يهود الامس بالنسبة للديانة والاخلاق وغيرها من المعتقدات والممارسات . وهذا هو الحاخام ابشتاين يؤكد لنا في كتابه عن اليهودية (**المصدر السابق** ، ص ١٣٠) ما يلي :

« على الرغم من اتساع الهوة التي تفصل العالم الحديث عن الازمنة التلمودية ، فان التلمود لا يزال ، بعد التوراة ، تلك القوة الروحية والاخلاقية الخصبة التي تشد اواصر الحياة اليهودية وتوحد بينها .

فالطقوس والشعائر والليتورجي وقوانين الزواج لدى الانسان اليهودي الحديث تستقي عناصرها مباشرة من التلمود، مع العلم بان التلمود هو الذي اضفى الصيغة النهائية على تلك العقائد الدينية والاخلاقية التي تؤلف في معظمها الديانة اليهودية في يومنا هذا » .

وما علينا في ختام هذا الفصل الا القاء نظرة عابرة على اسماء الكتب اليهودية التي مارست تأثيرا بالغا على التاريخ ، وفقا للنظرة التي يتخذها اثنان من اليهود الاميركيين . ففي كتاب يحمل عنوان **((الكتب اليهودية العظمى))** واثرها في التاريخ (٢٤) انتقى كابلان وريبالوف اثني عشر كتابا من بين خمسين تمثل اهم الكتب اليهودية . وجاءت القائمة المختارة على النحو الآتي :

---

٢٤ — Samuel Caplan & Harold Ribalov — **The Great Jewish Books** — and their influence on history, (Vision Press, London : 1952).

١ ــ التوراة العبرية .

٢ ــ التلمود .

٣ ــ الصدور (كتاب الصلوات ــ Siddur) .

٤ ــ شروحات راشي وتعليقاته .

٥ ــ كتاب الخزري ــ يهوذا اللاوي (ويعرف ايضا بعنوانه العربي : « كتاب الحجة والدليل في نصرة الدين الذليل » ، لانه كتبه في اللسان العربي بحروف عبرية !) .

٦ ــ موسى بن ميمون : دليل الحائرين (More Ha-Nebuchim)

٧ ــ موزس دي ليون : الزوهار (كتاب الاشراق) .

٨ ــ يوسف كارو : الشولحان عاروخ (« المائدة المصفوفة ») .

٩ ــ هاينريخ غريتس : تاريخ اليهود (Geschichte der Juden)

١٠ ــ ثيودور هرتزل: دولة اليهود او الدولة اليهودية (Judenstaat)

١١ ــ مقالات احد هاعام .

١٢ ــ قصائد حاييم نخمان **بياليك** واعماله الاخرى .

ان اكثر من نصف الكتب التي تضمها هذه القائمة يستمد عناصره الاساسية ومقوماته من التلمود وعقائده الشرعية او مادته القصصية . واذا كانت التوراة تتصدر القائمة ، فان تأثيرها على العالم غير اليهودي يفوق تأثيرها على اليهود فيما لو قيس بالنفوذ الهائل الذي مارسه التلمود عليهم . فالصحيح ، على حد قول بركوفيتز ، هو ان التوراة تأتي بمثابة المرجع النهائي والاخير من الناحية النظرية فقط . لان اليهود فهموا التوراة « وفقا للتفسير الذي اعطاها اياه التلمود » . ويتابع بركوفيتز قائلا : « والشرائع المتأخرة جرى قبولها فقط من حيث كون مقرراتها تنسجم مع التلمود » . فاليهودية كما نعرفها عبر القرون وكما تحدرت الينا هي يهودية التلمود . لذا نجده يصف التلمود بقوله انه « سجل حي لحياة الامة اليهودية بأسرها من شتى النواحي الدينية والثقافية والاجتماعية » . وليس ذلك فحسب ، بل هو يعتبر هذا الكتاب بمثابة « التجربة الانجح في تاريخ الدساتير القومية » ، حيث يقول :

« تركّزت في التلمود منذ ختامه كل السلطة الدينية والروحية في اليهودية . ان كل قرار في الحياة اليهودية ، مهما علا شأن هذا القرار او صغر ، قد جرى اتخاذه وفقا للسلطة التلمودية ... فالتلمود اصبح السلطة الروحيةالتي قبلتها الامة بأسرها طائعة مختارة ... والتلمود هو التجربة الانجح في تاريخ الدساتير القومية ، لانه كان يعمل بدون اية سلطات تنفيذية ودون اي اكراه ... » (٢٥) .

والقول بان الدستور التلمودي الناجح لم يكن بحاجة الى سلطات تنفيذية يتجاهل دور الربانيين ويقلل من شأنهم التقليدي ، بالاضافة الى كونه يتنافى مع الكثير من تعاليم التلمود بالذات . فهل يريد صاحبه انكار الحرم (Cherem) الذي كان يلقيه الربانيون على اليهود الخارجين عن ارادتهم ؟ ان الامثلة التي قدمناها في هذا الفصل عن تسلط الحاخامين كافية لدحض هذه المزاعم . اما اذا كان المقصود من حديثه عن القبول الطوعي والاختياري هو الاشارة الى اصرار اليهود على السكنى في تلك الاحياء الخاصة التي تعرف بالغيتو ، فانه مصيب كل الاصابة . وسوف يتسنى لنا في فصل لاحق من هذه الدراسة ان نطّلع على بعض الشواهد التلمودية التي تؤكد صحة ذلك . فالموقف اليهودي التلمودي يتجلى على خير وجه من خلال نظرة اليهود الى الغير . والتلمود قد زوّدهم بتلك القوانين والقواعد الاخلاقية التي تضبط سلوكهم ازاء الآخرين والامم . ان سفر « عابوده زاره » (او عبادة الاوثان) مليء بالاحكام الموجهة ضد غير اليهود . ولقد عانى اليهود اشد المعاناة من جراء تأزم الوضع الناتجعن التعارض الداخلي بين تقاليدهم وقواعد السلوكية التلمودية وبينمتطلبات البيئة التي سكنوها وتحدياتها .

وفي كتاب ظهر باللغة العبرية اصلا وفي القدس (١٩٥٨) ، حيث نشرته مؤسسة بياليك ، نجد احد اساتذة الجامعة العبرية ــ جاكوب كاتز ــ يتحدث بكلام مختلف تماما عن هذه الناحية . ان كاتز يدرس المجتمع اليهودي عند نهاية القرون الوسطى ، وقد اختار العنوان التالي لدراسته : « التقليد والازمة » (٢٦) . فهو حين يدرس « موقف اليهود

---

٢٥ ــ انظر Berkovits ، **المصدر السابق** ، ص ٢٦ ــ ٢٧ .

٢٦ ــ انظر

Jacob Katz — Tradition and Crisis : Jewish Society at the End of the Middle Ages, (English translation published by the Free Press of Glencoe, Inc., New York : 1961).

من البيئة » في الفصل الخامس من كتابه لا يألو جهدا في شرح طبيعة التعاليم التلمودية بخصوص غير اليهود والكشف عن مضمونها . ويقول في معرض حديثه عن الصعوبة التي اعترضت اليهودي التلمودي ضمن اطار تلك القوانين والقواعد ما يلي :

« ان الصعوبة الرئيسية بالنسبة للمجتمع اليهودي في هذا الاطار تكمن في الحقيقة التي مؤداها ان شرائع التلمود وتقاليده الاخلاقية كانت تفترض وجود مستوطن يهودي اصلي وجها لوجه امام غرباء وثنيين غير مرغوب فيهم ويقيمون بين ظهراني اليهود ، كما ان اقامة الاتصال مع هؤلاء قد تجر الى الخطيئة والاثم . **لذا جرى اعتبار الاقدام على طرد هؤلاء وحتى القضاء عليهم بمثابة واجب مقدس** . فالمناقشات والمناظرات التلمودية تدار ضد مثل هذه الخلفية . والنظرة الراديكالية والمتطرفة كانت تحلل الاستيلاء على املاك الوثنيين، وتستنكر تقديم اي نوع من المساعدة الى عبدة الاصنام . اما الموقف الاكثر اعتدالا فقد كان مستوحى من دوافع انسانية او تبشيرية ، او من احترام الرأي العام » . (ص ٣٧) .

ولكي نستكمل ابعاد الصورة التي يرسمها كاتز يجدر بنا ايراد الشق الثاني من تحليله ، مع العلم بأنه لا يبيّن لنا في دراسته ماذا حل بتلك العقائد والتعاليم التلمودية عند حدوث ذلك التحول في حياة المجتمع اليهودي . وربما كان يقصد تسجيل الارث التلمودي على حساب الغيتو وحياة العزلة والانطواء . فهو يقول على اية حال بان الوضع السابق تغيّر في الدياسبورا تحت ظل الظروف المتغيرة ومع سكنى اليهود في احياء الغيتو الخاصة . ولقد تبدلت هذه الظروف منذ القرن السادس عشر وحتى الثامن عشر ، مثلما تبدلت عند بداية القرون الوسطى الى درجة بعيدة ايضا . ما الذي تبدل ؟

« لقد اصبح اليهود الآن اقلية ، بينما تحوّل الاجانب او الامم الى اكثرية سائدة . ولم يعد من الممكن تصنيف غير اليهود بشكل دقيق تحت خانة عبدة الاصنام » . (ص٣٧) .

القسم الثالث

الصهيونية في التلمود

« ليس لنا ان نسأل ، اذن، عما يكون عليه موقف التلمود عموما من مسالة معينة ، بل ينبغي لنا السؤال عن آراء كل واحد من الربانيين بمفرده . كما يجدر بنا ان نكـون على استعداد تام للعثور على توكيد لرأي ما مقابل الانكار المباشر لهذا الراي لدى رباني آخر » .

(Schechter : « On the Study of the Talmud », 1885)

« بين اليهود الذين يتلقون تربية تلمودية ، وهذا يصدق على اكثرية اليهود في روسيه وبولونيه وغاليسيه وهنغاريه وبوهيميه والشرق ، لا تزال فكرة القومية حية في الوقـت الحاضر مثلما كانت خلال القرون الوسطى » .

(برنارد لازار : ١٨٩٤)

الفصل الأول

التلموديون بين الصهيونيين

« ان اليهودية التلمودية تتخذ موقفا طريفا ازاء فلسطين. فالتلمود لا يكترث ابدا للطقس الصوفي حول الارض والتراب والشعب ، هذا الطقس الذي يستهوي الكثيرين من اخواننا في الدين . والتشديد الديني في التلمود انصبّ على التوراة ـ وعلى تلك التبصرات الاخلاقية والمناقبية لدى اليهودية . لذا فان قيادة التلمود الدينية وتوكيده يركزّان على التوراة وعلى اليهودية ، وليس على الارض . وهذا مما اوقع القوميين اليهود المعاصرين في الحيرة والارتباك » .

(الحاخام ريتشارد سينغر :
.(ACJ Issues, Spring 1959, p. 43

لو صح قول هذا الحاخام الاصلاحي ، لكان من الضروري نفي كل صفة صهيونية عن التلمود ومشاركته الرأي في خيبة امل الصهيونيين الباحثين عن اسانيد القومية اليهودية في اسفار التلمود . واذا كان يصدق هذا القول على بعض المعاصرين ممن نشأوا وترعرعوا في بيئة غير تلمودية، فانه لا ينطبق تماما على اولئك الصهيونيين الاوائل من الذين مهّدوا السبيل امام الدعوة الهرتزلية . ولنا في كتابات هؤلاء خير شاهد على ذلك ، اذ يطالعنا من خلالها تأثير التلمود ، ونعثر فيها على الكثير من اقواله وتعاليمه. ومما لا ريب فيه ان التأثير التلمودي يبدو واضحا كل الوضوح لدى هذا الرعيل الاول من الصهيونيين الذين كتبوا في اواسط القرن الماضي ومنذ اوائل النصف الثاني منه .

سوف نعتمد في الدرجة الاولى على تلك الكتابات والمختارات التـي

وصلتنا (١) . وليس هناك من دليل يثبت ان كتاباتهم الاخرى تشذ عن قاعدة هذه الكتابات التي نعرفها . اما الطريقة المتبعة في ابراز الاثر التلمودي لدى الصهيونيين فهي تقضي بتقسيم هؤلاء الاشخاص الى فئتين : **الفئة الاولى** ، وتشمل الذين ظهرت كتاباتهم قبل قيام الصهيونية السياسية على يد ثيودور هرتزل ، ومن هؤلاء يهوذا القالي وزفي هيرش كاليشر وهس وسمولنسكين وبن يهوذا وليلينبلوم وغيرهم . **والفئة الثانية** : تضم الذين عاصروا هرتزل او جاؤوا بعده : مثل احد هاعام والشاعر التلمودي بياليك وبعض الربانيين الذين نادوا بدعوة الصهيونية الدينية . كما ينبغي لنا في هذا المجال طرح السؤال عن مدى التأثير التلمودي على هرتزل ، وهل يجوز التحدث عن شيء من هذا القبيل ، واين تتجلى هذه التأثيرات في كتابات هرتزل واعماله ؟

١ ــ لنبدأ ، اذن ، بالنظر الى كتابات **الرعيل الاول** من الصهيونيين بحثا عن التأثير او المضمون التلمودي فيها .

أ ــ الرباني يهوذا القالي

ان هذا الداعية الصهيوني متأثر الى حد بعيد بتعاليم القبالة اليهودية ، كما انه يعكس في كتاباته الاثر التلمودي بصورة جلية . ففي مستهل مقاله عن « الخلاص الثالث » نجده يستشهد بالتفسير التلمودي بعبارة التوراة : « ارجع يا رب الى ربوات الوف اسرائيل » (**عدد** ١٠:٣٦) . فقد علّق التنائيم على هذه العبارة في سفر « يباموت » (Yebamoth 64 a, p. 427) بقولهم انها تفيد ما يلي : « الحضرة الالهية لا تقوم على ما يقل عن الفين وعشرتي آلاف (Two myriads) من الاسرائيليين » . (والمجموع المقصود هنا هو ٢٢ الفا من بني اسرائيل) . ولو رجعنا الى مناقشات الربانيين في الصفحات السابقة لهذا التفسير ، لوجدنا انها تدور حول مسألة الاكثار من النسل . فالرباني اليعازر يعلن (يباموت ٦٣ ب ، ص ٤٢٦) بان من يمتنع عن المشاركة في تكثير العرق اليهودي ، مثله كمثل من يسفك الدماء . وهو يستشهد بسفر التكوين ٩ : ٦ــ٧ (« سافك دم

---

١ ــ ان المقصود هنا هو المختارات التي يضمها كتاب آرثر هرتزبرغ عن الفكرة الصهيونية :

Arthur Hertzberg (Ed.) **The Zionist Idea : A Historical Analysis and Reader,** (Harper Torchbooks, 817 T, New York : 1966).

الانسان بالانسان يسفك دمه . لان الله على صورته عمل الانسان. فاثمروا انتم واكثروا وتوالدوا في الارض وتكاثروا فيها » . وعندما نصل الى تعليم التنائيم الذي يتبناه القالي ، نجد انهم يربطون بين العدد اللازم من الاسرائيليين وبين قيام الحضرة الالهية فيهم ، لانه لو تخلّف شخص واحد عن هذا العدد السحري ولم يتمم واجباته نحو اكثار النسل ، فالحضرة الالهية سوف تبارح اسرائيل وترتحل عنها !

والمعروف ان القالي يتساءل ، بعد استحضار التقليدين المكتوب والشفهي ، عن قيام الحضرة الالهية من جديد بعد تهجير العدد اللازم من اليهود الى فلسطين فالخطوة الاولى نحو الخلاص المنشود تقضي بحمل ٢٢ الفا من اليهود ، كحد ادنى ، على المجيء الى فلسطين . انها التمهيد اللازم ، في نظره ، لنزول الحضرة الالهية وحلولها على اليهود . ثم ينتقل القالي الى الحديث عن ابتياع الاراضي ، فيتساءل : لماذا اقدم يعقوب على ابتياع قطعة الحقل التي نصب فيها خيمته من يد بني حمور ابي شكيم ؟ (تكوين ٣٣ : ١٨—١٩) . ويجيب على ذلك بقوله ان يعقوب اقدم على ذلك لكي يعلم المتحدرين من نسله فريضة ابتياع تراب الارض المقدسة من اصحابها غير اليهود .

ان هذا الاجتهاد يرد كثيرا في التلمود وعلى صيغ مختلفة ومتعددة. ففي سفر « **عابوده زاره** » او عبادة الاوثان (٢٠ ب — ٢١ أ ، ص ١٠٨ — ١٠٩) يطالعنا ، على سبيل المثال لا الحصر ، احد احكام المشنا القائل : « ينبغي الا تؤجر البيوت لهم في ارض اسرائيل ، ناهيك بذكر الحقول ». اما في الخارج فيجوز ذلك . والمقصود بـ « هم » جميع الناس من غير اليهود . وطالما ان « الخارج » يقع على مسافة بعيدة عن فلسطين ، فالتلمود يعرب عن تساهل منقطع النظير . اما في سوريه ، فالجائز هو ايجار البيوت الى غير اليهود ، وليس الحقول . والتبرير التلمودي لحظر بيع البيوت اليهودية في سوريه من غير الاسرائيليين هو لئلا يشجع السماح بذلك على بيع البيوت ايضا في « ارض اسرائيل » .

وعلى الرغم من بعض التعديلات الطفيفة التي يقوم القالي بادخالها على آرائه الصهيونية ، فان معظم تلك الاراء عن الخلاص والعودة والتجمع من زوايا الارض الاربع ترجع الى جذور تلمودية . وليس بمستبعد كذلك ان يكون استبداله للوعد المقطوع لليهود بمجيء المخلص بما يدعوه « مجمع الشيوخ » او « مجلس الحكماء » اشبه ما يكون بالسلطات الواسعة التي

يمنحها التلمود للربانيين . فلا نبالغ متى قلنا بان تعاليم القبّالة وعقائد التلمود تؤلف السدى واللحمة في نسيج الخلاص الصهيوني الذي يطالعنا في كتابات الرباني يهوذا القالي .

ب ــ الرباني زفي هيرش كاليشر

مما لا ريب فيه ان الرجل كان متبحرا في التلمود الى جانب نزعاته الصوفية . ففي المصادر اليهودية عنه نقرأ بان دراسته الطويلة للتلمود هي التي اقنعته بان الخلاص يحتاج الى اعداد العدة ، وهذا لا يكون بمجرد مراعاة اليهود للفرائض والوصايا الدينية في شتاتهم . بل يتطلب تحقيقه لجوء اليهود الى النشاط الاستيطاني والاستعمار العملي في فلسطين . فسواء تحدث كاليشر عن « البداية الطبيعية للخلاص » او عن « قداسة العمل في الارض » ، يبقى الاثر التلمودي واضحا في دعوته الصهيونية . وليس استناده الى كتاب « دروب الايمان » (Shevilei Emunah) او « سبل الايمان » ، الذي يرجع تاريخه الى اواسط القرن الرابع عشر في اسبانيه (وضعه الرباني مائير ابن الدابي) ، سوى دليل اخر على التأثيرات القبالية والتلمودية في تفكيره الصهيوني .

وهذا هو موزس هس يحدثنا في كتابه «رومه والقدس» عن كاليشر بقوله ان صاحب كتاب « السعي الى صهيون » (Derishat Zion) « بعد ان يبحث مسألة القومية اليهودية باسهاب وتفصيل **من زاوية تلمودية** ». يصل الى النتائج نفسها التي توصل اليها ذلك المسيحي الفرنسي (ارنست لا هاران) في كراسه عن « المسألة الشرقية الجديدة » . ثم يضيف هس بقوله : « وهي النتائج التي اعتنقها من صميم قلبي بكافة تفاصيلها » (٢). وينتقل الى تقديم بضع فقرات مختارة من كتاب كاليشر ، حيث يتبدى التأثير التلمودي في اجلى مظاهره . فالاغنياء والمتمولون اليهود ، امثال مونتيفيوري وروتشيلد ، هم بمثابة « الامراء » الذين لم يعرف اليهود مثلهم منذ الشتات . واليهم يتطلع كاليشر لتأسيس جمعية استعمار فلسطين (Chebra Eretz Nosheveth) التي يضع لها برنامجا من اربع نقاط : ١ ــ انشاء صندوق مالي لابتياع اوسع مساحة ممكنة من المدن

---

٢ ــ انظر الرسالة الثانية عشرة في :
Moses Hess — **Rome and Jerusalem** : A Study in Jewish Nationalism, trans. from German by Meyer Waxman, (New York: 1945), p. 153.

والحقول والكروم في فلسطين : لكي « تتحول الصحراء الى لبنان والاماكن المرتفعة الى بساتين تحمل الثمار ... » . ٢ ـ تهجير اليهود من سائر انحاء العالم ، وبنوع خاص من روسيه وبولونيه والمانيه، حتى يتم توطينهم في فلسطين واسكانهم في الاراضي الزراعية لقاء ايجار يدفعونه حسب التيسير ، او تسليف القروض للمزارعين النشيطين . ٣ ـ انشاء نظام للبوليس « يتولى حماية المستعمرين ضد هجمات البدو ، ويتعهد الحفاظ على الامن والنظام في البلاد عموما » . ٤ ـ افتتاح مدرسة زراعية لتعليم النشء اليهودي واعداده الاعداد الكافي لحياة المزارع الفلسطيني ، ولتلقينه العلوم الاخرى الى جانب اصول الديانة اليهودية .

ان هذا البرنامج المصغر هو مرادف لما يعنيه كاليشر بالبداية المتواضعة على نطاق صغير . لكنه يتوسم فيه القدرة على النمو والتطور « حتى تصبح البلاد تدريجيا في حوزتنا ، ونمتلك الارض المقدسة وفقا لما تنبأ به الانبياء » . وكاليشر يشدد في ذلك كله على وجوب قيام اليهود انفسهم باتخاذ زمام المبادرة وتدشين البداية ، « كما بينت ذلك **بالاستناد الى اقوال عديدة من التلمود والمدراش** » (٣) . فالجذور التلمودية متوافرة هنا بشهادة الرباني كاليشر نفسه .

ج ـ موزس هس

لم تحظ العناصر التلمودية في فلسفة موزس هس ودعوته الصهيونية بالدرس الكافي ، رغم ان كتابه عن **رومه والقدس** مليء بالاشارات والتلميحات التي ترجع الى مصادر تلمودية . صحيح ان عنوان الكتاب يضرب على وتر الموازاة التي يراها هس بين حركة التحرر والوحدة في ايطاليه وهدفها رومه ، وبين حركة القومية اليهودية المتطلعة الى القدس . ومن الصحيح ايضا بان هس اقتبس افكاره القومية عن دعاتها الاوروبيين آنذاك . لكن الاسانيد التلمودية الكثيرة تشير الى المصادر اليهودية التي استقى منها الكثير وطعم بعقائدها دعوة الصهيونية التي نادى بها . فهو يستشهد في مقدمة كتابه بالقول الوارد في **تاريخ اليهود** (غريتس) عن ان « تاريخ الفترة اللاحقة للتلمود ما زال يمتلك طابعا قوميا . فهو ليس مجرد تاريخ العقيدة او الكنيسة على الاطلاق . ان تاريخنا ، باعتباره تاريخ شعب ، بعيد كل البعد عن كونه مجرد سرد للحوادث الادبية او تاريخ

---

٣ ـ راجع **المصدر نفسه** ، ص ١٥٥ .

كنيسة . لماذا نصفه اذن على هذا النحو ؟ فالادب والتطور الديني ، وكذلك الشهداء الابرار ، ليست سوى مجرد احداث في تاريخ حياة الشعب ، ولا تؤلف مادة هذا التاريخ » (٤) .

وربما كانت عقيدة المسيّا في صيغتها التلمودية من اهم العناصرالتي تمثلها هس في فكرته الصهيونية . فهو يربط بين خلاص بني اسرائيل والرسالة التي سوف يؤدونها للعالم ضمن اطار نظرة عضوية الى تاريخ الانسانية ويجعل مصير الخليقة وتحقيق مبتغاها رهنا بمجيء المسيّا وقيام مملكته في العالم . لذا نجده يستشهد بقول واحد من كبار الامورائيم (الرابي يوحنان) في سفر سنهدرين (٩٨ أ) بان « الخلق لن يحقق غايته الا عند مجيء المسيّا واقامة المملكة المسيائية » (٥) .

وحين يتحدث هس عن « السبت » فانه يضفي عليه بعدا تاريخيا يستمده من الصوفية والعقائد الالفية . اذ يعتبر « يوم السبت » او « سبت التاريخ » بمثابة الالف السابع الذي سوف يطل على العالم بعد الانتهاء من خلاص اسرائيل . وهناك اصداء تلمودية تتردد بين ثنايا هذه الافكار ، ربما جاءتها عن طريق غير مباشرة .

كما نجد هس في الرسالة الاولى يركز على دور المراة اليهودية ، وينتقد الذين عمدوا الى التقليل من شأنها في تطور الديانة اليهودية . فهو يستشهد بالتلمود والمدراش لكي يسند الى مصادرهما القول بان خلاص بني اسرائيل زمن الفراعنة تم بسبب فضائل النساء اليهوديات وتقواهن ، وان الخلاص الاتي سوف يتم عن طريقهن . اي ان التلمود ينسب خلاص بني اسرائيل وخروجهم من مصر الى عفة النساء اليهوديات واخلاصهن للقومية اليهودية . والى النساء يعود الفضل في احتفاظ بني اسرائيل باسمائهم القومية ولغتهم ، بدلا من تبنيهم للاسماء الاجنبية ولغة الغير . كما ان التقليد التلمودي ـ على حد قول هس ـ ينحى باللائمة على كبير المشترعين موسى لانه تظاهربكونه مصريا امام بنات يثرون ، وتخلى عن اصله العبراني ! ولهذا السبب ـ يقول المدراش ـ رفض الرب الاستجابة لنداء موسى بدفنه في الارض المقدسة !

ان هس كان يدعو لمحاربة الاندماج ، وكتابه يمثل تلك الردة المتعصبة ضد دعاة التحرر اليهودي وانصار اليهودية الاصلاحية . فهو ينظر الى

---

٤ ـ **المصدر نفسه** ، انظر المقدمة .

٥ ـ **المصدر نفسه** ، ص ٤٦ .

القومية اليهودية من الزاوية التالية : « ان ما اخفق اليهود في الحصول عليه كافراد ، يستطيع الشعب تحقيقه كأمة » . ثم يستشهد باقوال معينة من سفر الاباء (الفصل الخامس ، المشنا الثالث عشر) لكي يندد بما يدعوه « قاعدة الاخلاق البورجوازية » التي استنكرها الآباء اشد الاستنكار واعتبروها مسلكا شريرا. وازاء اخلاقية البورجوازي الذي يريد الاستئثار بكل شيء في عالم تسوده الانانية ، نجد هس يلجأ الى « قانون التضامن اليهودي » كما ورد في التلمود : « جميع الاسرائيليين مسؤولون عن بعض » (٦) . كما يستحضر هس صيغة الصلاة اليهودية في « تقديس اسم الرب » (Kiddush Hashem) لكي يناشد اليهود كافراد ان يضحوا بمصالحهم واشخاصهم في سبيل خير الاخرين ولتمجيد اسم اليهودية .

قد لا تكون هذه الاسانيد وقفا على التلمود وحده ، لكن استشهاد هس بها دون سواها له مغزاه بالنسبة للعناصر التلمودية في صهيونية الرجل وبالنسبة الى مفهومه عن القومية اليهودية .

د ــ بيريتز سمولنسكين

درس هذا اليهودي الروسي في اكاديمية للتلمود (يشيفا) جريا على العادة المتبعة لدى اليهود . ويقال ان « التلمودي الشاب » كان يبطن الافكار التنويرية خلف ظاهر تلمودي ! (انظر نبذة حياته لدى هرتزبرغ ، **المصدر السابق** ، ص ١٤٣) . ففي كتاباته الاولى (بين ١٨٧٥ ــ ١٨٧٧) نجده يشدد على كيان الشعب اليهودي منذ البدايات الاولى وحتى ايامه . لكنه يعتبر التوراة بمثابة الوطن اليهودي ، ويعلن اليهود « امة روحية »، لان التوراة هي الاساس الذي يشد اواصر اليهود ويجعل منهم شعبا بالمعنى الروحي . وليست فلسطين في نظره ذلك الاساس الذي تقوم عليه

---

٦ ــ جاء في كتاب الحاخام هرتز **« في الفكر اليهودي »** (**المصدر السابق** ، ص ٥ــ٦ من الترجمة العربية) ما يلي: «جميع الاسرائيليين مسؤولون عن بعض . كانت سفينة عائمة في البحر فشرع رجل في احداث ثقب بقاع السفينة . فلما وبخه زملاؤه على ذلك اجاب : اني احدث الثقب تحت مكاني فقط . فقال زملاؤه : نعم ، ولكن اذا اندفعت المياه في السفينة ، سنغرق جميعا معك . هكذا الامر في شعب اسرائيل . فان سراءه وضراءه بين يدي كل فرد من افراده » (التلمود) .

« هويتنا القومية » ، لان اليهود حافظوا على اساس قوميتهم طيلة وجودهم في الشتات .

اما كتاباته على عتبة التحول الصهيوني (١٨٨١) فانها تدعــو الى الهجرة اليهودية وتتهم القائلين بجدب اراضي فلسطين بالعداء لصهيون ، كما تنتقد اولئك الذين ينتظرون حلول يوم الخلاص العجائبي . لذا تصبح فكرة المستوطن اليهودي في فلسطين محور دعوته . فهو ينتقد « دعــاة التنوير » او الهاسكالا لانهم يناشدون اليهود « تقليد الامم » والتخلي عن عادات الاسلاف . ويأخذ عليهم اقحام عقيدة مغلوطة على بني اسرائيل وهي ان الدين هو عماد بيتهم . بينما يرى سمولنسكين بان هــذا البيت يقوم على دعامتين : امل الخلاص ومحبة اليهود المتبادلة .

ومن الصعب العثور على ذلك التأثير التلمودي في صهيونية هذا الداعية ، لانه تحول من طرف الى نقيضه دون الرجوع الى التلمود ، فلم يشأ تعريض نفسه لتهمة الارتداد نحو الخلف والعودة بالنشء اليهودي الى الغيتو القديم وحشده في اكاديميات التلمود .

هـ ـ اليعازر بن يهوذا

تتجلى تلمودية هذا الداعية الصهيوني الى احياء اللغة العبرانية في الرسالة التي بعث بها الى سمولنسكين (١٨٨٠) عندما كان هذا الاخير يرأس تحرير مجلة « الفجر » (هاشهار) . وهو يرد فيها على الرأي القائل بان اليهود يؤلفون « امة روحية » ، كما يتهجم على الذين يحتمون خلف موقف ارميا في دعوته اليهود زمن السبي البابلي ان « ابنوا بيوتا واسكنوا واغرسوا جنات وكلوا ثمارها » (٢٩ : ٥) فلا يتردد بن يهوذا في اتهام ارميا بتهديم وطنه وتسليمه الى الغرباء . اذ يتساوى ارميا في «الخيانة» على زمن نبوخذ نصر مع المؤرخ اليهودي يوسيفوس فلافيوس عند دخول تيتوس الروماني الى القدس !

لكن اشعيا الاول والثاني وزروبابل ونحميا لم يفكروا مثلما فكــر ارميا . وهل سار حكماء التلمود في خطى ارميا عندما اعلنوا في سفر **كتوبوت** (**Kethuboth 110 b, p. 712**) بان « من يقيم خارج ارض اسرائيل هو مثل انسان بدون اله » . والرجوع الى هذا المصدر التلمودي يتيح لنا الاطلاع على شيء من المناقشات التي دارت حول هــذا الموضوع . فالتعليم المنسوب الى التنائيم هو الاتي :

« ينبغي للمرء دوما ان يعيش في ارض أسرائيل ، وحتى في مدينة يتألف معظم سكانها من عبدة الاصنام. فلا يعيشن احد خارج ارض اسرائيل ، وحتى في مدينة يتألف معظم اهاليها من الاسرائيليين . لان من يعيش داخل ارض اسرائيل يمكن اعتباره مؤمنا بالله ، اما المقيم خارجها فهو انسان لا اله له ».
(يستشهد بسفر اللاويين ٢٥ : ٣٨) .

لكن الرب يهوذا يعبر عن رأي مخالف تماما بقوله : « من يصعد من بابل الى ارض اسرائيل ، فقد انتهك احدى الوصايا الالهية » (ويستشهد بسفر ارميا ٢٧ : ٢٢) وحين نتابع المناظرات التي دارت بين الربانيين آنذاك يتبين لنا الخلاف حول تفسير التوراة ، كما يطالعنا رأي يغاير تعليم التنائيم . فالرباني اليعازر ، مثلا ، (كتوبوت ١١١ أ ، ص ٧١٤) يقرر ان المقيم داخل ارض اسرائيل يعيش بلا خطايا . والرباني عنان يقول « من يدفن في ارض اسرائيل فكأنه يدفن تحت المذبح » . بينما نجد الراب يهوذا يعلن باسم صموئيل ما يلي : « مثلما انه ممنوع مغادرة ارض اسرائيل الى بابل ، فمن الممنوع ايضا مغادرة بابل الى غيرها من البلدان » . ثم يستطرد قائلا : « ان من يعيش في بابل يحسب كأنه مقيما في ارض اسرائيل » (ص ٧١٥) .

يبدو من خلال ذلك كله ان الموقف التلمودي لا يستقر على رأي معين ، سوى الاتفاق في التمييز بين البلدان المقدسة والبلدان المدنسة او النجسة . وهناك عنصرية غريبة في كلام الربانيين لان ارض اسرائيل لا تتلقى الا المتحدرين شرعيا من نسل اليهود البابليين ، بينما تستقبل بابل اولئك الانقياء القادمين من بلدان اخرى . كما يستشهد التلمود بتعليم « الرباني الاكبر » (يهوذا الناسي) : « ان جميع البلدان هي كالعجين نحو ارض اسرائيل ، وارض اسرائيل هي كالعجين بالنسبة لبابل » . وهناك رباني آخر يفسر ضرورة البقاء في بابل بالاستناد الى تقليد يقول بان بابل لن تشهد آلام المخاض التي تسبق مجيء المسيا !

خلاصة القول هو ان اليعازر بن يهوذا يستشهد طبعا بعبارات التلمود التي تفي بغرضه الصهيوني وتؤيد حجته . وسوف نرى في مكان لاحق من هذه الدراسة كيف يعمد الصهيونيون الى التقليل من شأن الاراء الربانية التي تناقض مزاعمهم في التلمود باعتبارها لا تمثل على الاجماع او تخرج عن قاعدة الرأي السائد .

و ـ موشيه لايب ليلينبلوم

هنا نجد التقوى التلمودية تتحول الى « حب صهيون » والدعوة الى تشجيع الاستعمار اليهودي في فلسطين . لكن صهيونية ليلينبلوم تريد الارتفاع عن شتى الفروقات المذهبية بين اليهود . فالكيان السياسي المنشود سوف يتسع لجميع الطوائف اليهودية : من المحافظين والمتشددين الى الليبراليين والعلمانيين . والقداسة ليست وقفا على الارثوذكسيين وحدهم ، بل تحل على الجميع . لذا يحاول هذا التقي التلمودي مناشدة الفرقاء في الدين الواحد ان يبتعدوا عن الخلافات ويوجهوا انظارهم صوب وحدة الهدف . فهو يخشى من انقسام اليهود الى معسكرين فيما لو اصر المتنورون منهم على تناول الاطعمة الممنوعة وابطال الغسل الشعائري ، لان « الارثوذكسيين سوف يرفضون مؤاكلتهم والتزاوج من بينهم » . (انظر ص ١٧١ في مختارات هرتزبرغ) .

والواقع هو ان النغم السائد في كتابات ليلينبلوم يقوم على تفادي جرح حساسيات الارثوذكسيين او تحدي سلطات الربانيين . فما يعجز المنطق عن ايجاد حل له سوف يتكفل الزمن بحله ! وهو يمثل على ذلك باستحضار التاريخ القديم في النزاع الدموي بين الفرنسيين والصدوقيين، حيث « تغلبت الحقيقة على البهتان ، دون خوض حرب داخلية ، وامّحى اثر الصدوقيين » . (ص ١٧٢) . كما ان القرائين ثاروا ضد سلطة الربانيين، فلم يتوصلوا الى شيء ابدا ، ولم يتبق منهم بعد الف سنة سوى عدد ضئيل جدا ، وهم الذين نجوا من كيد الاعداء .

فالشعار الذي ينتهي اليه ليلينبلوم ، بعد تذكير الذين يتجاسرون على معارضة الربانيين بالمصير الذي آل اليه اسلافهم ، هو الاتي : « من ينحاز الى جانب الله وشعبه ، فليصرخ قائلا . انا لعينيك يا صهيون » . كما يعترف بان التهمة الموجهة ضداليهود بانهم يحاولون خداع القوانين السائدة في بلاد اقامتهم تستند الى شيء من الصحة وتستمد اساسها من التوراة . مع العلم بانه يستدرك قائلا ان اليهود يتحايلون فقط على تلك القوانين الموجهة ضدهم بنوع خاص . لكنه لا يستشهد بالمبدأ التلمودي الذي يتنصل منه الصهيونيون كلما سنحت لهم الفرصة : ان قانون البلاد هو القانون الذي يخضع اليهود لاحكامه في مختلف الشؤون التي لا تطال دينهم ! وربما كانت الصعوبة هنا في انعدام الفصل بين النواحي الدينية والدنيوية لدى اليهودية ، حيث يتعذر تحديد المجالين على نحو صريح .

ز – ليون بنسكر

ان صاحب كراس « التحرر الذاتي » يعكس في كتاباته وآرائه تأثير الافكار والثقافة الغربية اكثر مما يعكس شيئا وثيق الصلة بالتلمود. فهو يتخذ لندائه الموجه من يهودي روسي الى شعبه شعارا يرد على لسان الرباني هيلل . كما سبقت الاشارة الى ذلك . اما الآراء التي يبسطها في الكراس المذكور فهي بعيدة عن العقائد التلمودية . لذا نجده يتحدث عن « انعدام الوجدان القومي اليهودي » وعن « خوف الشعوب من اليهود » (Judeophobia) والتلازم التاريخي بين اليهودية ومعاداة السامية . ويشير الى عقيدة الشعب المختار في معرض التهكم والسخرية ، لان هذا الشعب قد اختير لكي تنصبّ عليه كراهية العالم بأسره .

اما المسؤولية التي يلقيها على عاتق اليهود فهي تقصيرهم على الصعيد القومي وفي تحقيق الكرامة القومية واحترام ذواتهم . ومن الملاحظ ان بنسكر يعزو هذا التقصير من جانب اليهود ، في توجيه الاهتمام الكافي الى حريتهم القومية والى استقلالهم ووحدتهم ، الى عقيدة انتظار «المسيا» لديهم . اي ان الاتكال على تدخل سلطة عليا لكي تحقق لهم البعث السياسي والافتراض الديني القائل بان عليهم تحمّل العقاب الالهي بصبر واناة : هذان العاملان قد احدثا اسوأ الاثر في نفوس اليهود ـ على حد قوله (٧). كما يدعو بنسكر اخوانه في الدين الى التخلي عن « الفكرة الخدّاعة » بان اليهود في شتاتهم انما يحققون رسالة الهية. فهو يعتبر «رسالة اسرائيل» اشبه بالمغالطة ، او الرسالة التي لا يؤمن بها احد منهم . حتى انه يناشد بني قومه الا يحلموا باستعادة الامجاد القديمة واسترجاع مملكة يهوذا الغابرة . فيقول : « ينبغي لنا الا نتعلق بالمكان الذي شهد انقطاع حياتنا السياسية وتهديمها بالقوة » . ثم يؤكد بان فكرة الله والتوراة هما الارث الذي تلقاه اليهود عن ماضيهم ، وهما مصدر القداسة بالنسبة لفلسطين ـ وليست القدس او نهر الاردن ذلك المصدر .

لذا يمكن القول بان التلمودية لا اثر لها في كراسة بنسكر عن «التحرر

---

٧ – انظر Hertzberg ، **المصدر السابق** ، ص ١٨١ – ١٩٨ .
وراجع كراسة بنسكر بنصها الالماني الاصلي :
Leon Pinsker — « **Auto emanzipation !** » — Mahnruf an seine Stammesgenossen von einem russischen Juden, Mit einer Vorbemerkung von Achad Haam, (4. Jubilâums-Auflage, Berlin : 1932), p. 16.

الذاتي » . بل ان الافكار القومية السائدة آنذاك هي التي تحرّك دعوة الرجل .

٢ – **ثيودور هرتزل** : حين نأتي الى ثيودور هرتزل بالذات يصبح من المتعذر كليا رصد التأثيرات التلمودية ، لان مؤسس الصهيونية السياسية نشأ بعيدا عن البيئة التقليدية اليهودية . وعبثا نبحث في كتابات الرجل ويومياته عن اشارة صريحة الى التلمود . فالصهيونية الهرتزلية هي اشبه ما تكون بالدعوة الصادرة عن يهود غربيين في ثقافتهم وتفكيرهم ، لكن القاعدة التي تستند اليها الدعوة هي تحليلها للوضع اليهودي باعتبار الاوضاع السائدة لدى يهود اوروبه الشرقية نموذجا ومثالا لذلك الوضع . ولقد تحلّق حول هرتزل في مطلع عهده الصهيوني عدد من التلموديين والحاصديين ، دون ان يبدو منه اي تأثر بأفكارهم .

أ – ففي **اليوميات** (ج ١ ، ص ٣٤٧) نجد هرتزل يدوّن الملاحظة التالية بتاريخ ٨ ايار (مايو) ١٨٩٦ : « الحاصدي أهارون ماركوس يكتب اليّ من بودغورزى (في بولونيه) رسالة رائعة مرة اخرى ، ويعرض فيها امكانية انضمام ثلاثة ملايين من حاصدي بولونيه الى حركتي. سوف اردّ عليه في رسالة جوابية بان مشاركة الارثوذكسيين هي على الرحب والسعة – لكننا لن نعمل على ايجاد دولة ثيوقراطية » .

وهناك اشارة في مذكرات بودنهايمر الى احدى النكات التي تندر بها زعماء الحركة الصهيونية في جلساتهم . لكن صاحب المذكرات يؤكد لنا بان هرتزل كان ذواقة للنوادر فقط ، يضحك لها من الصميم دون ان يروي شيئا منها . ففي احدى الامسيات من شتاء عام ١٩٠١ التقى نفر من زعماء الحركة الصهيونية بعد انتهاء المؤتمر الخامس في جلسة خاصة داخل احد الفنادق ضمتما يلي : هرتزل ونوردو وماندلشتام وزانغويل، الاخوان مارموريك ولفسون ، تشلينوف وبودنهايمر . واقترح هذا الاخير عقد المؤتمر الصهيوني القادم في اميركه ، بينما استطرد مارموريك بقوله ان نفقات الرحلة قد تتضاءل فيما لو تم استئجار باخرة خاصة لكي تقلّ الوفد الصهيوني . فلقي هذا الاقتراح استحسان الموجودين ، واردف احدهم قائلا : وبذلك يصبح المؤتمر كله في عرض البحر . هنا تدخّل زانغويل مقاطعا : لو غرقت الباخرة ، لكان ذلك نهاية الصهيونية . اما نوردو فلم يشأ ترك القصة تنتهي عند هذا الحد ، بل اطلق الاجتهاد التالي : ان هذه الكارثة الهائلة سوف تحدث ضجة كبيرة ومثيرة ويكون

مؤداها التفاف زعماء جدد وآلاف من الاتباع حول الراية الصهيونية !
وهنا اعقب اليكس ماروريك بملاحظة مفادها ان هنـاك سبلا اخـرى يستطيع اعداؤنا اللجوء اليها لتوجيه الضربة القاضية الى الصهيونية ، اذ يكفي ان يقوم احدهم بجزّ اللحية الجميلة التي تتدلى من محيا هرتزل . لكن ولفسون صرخ قائلا : لا نفع لذلك ، اذ سوف تنمو اللحية من جديد بعد انقضاء نصف سنة ، وتعود الصهيونية الى قيد الحياة ! (٨) .

ان هذه النادرة تحمل تفسيرات كثيرة ، وربما كانت تستمد بعـض جذورها من القصة التلمودية التي سبقت الاشارة اليها للتدليل على مبدأ التضامن اليهودي . لكنها لا تشير بالضرورة الى التأثير التلمودي لـدى زعماء الحركة الصهيونية . ولا حاجـة بنا للاستعانة بمبادىء التحليـل النفساني كي نستخلص منها عناصر اللاوعي ونقف على مكنونات سائـر الاطراف المعنية . فالقارىء المطلع على آراء هرتزل ونوردو حول « معاداة السامية » وكيفية الاستفادة منها على الصعيد الصهيوني ، لا بل ضرورة ايجادها لو لم تكن موجودة ، يمكنه ان يربط بين عناصر النكتة وبين مواقف القادة الصهيونيين . اما القول بان ذلك كله يشهد على تأثير التلمود ، فهو بحاجة الى المزيد من الاسنادات لئلا نحمّل المسألة فوق طاقتها .

ومما لا ريب فيه ان التربية التلمودية تتجلى لدى زعماء الحـركة ومسؤوليها المتحدرين من بيئات تقليدية في بلدان اوروبه الشرقية . اما هرتزل فانه يحذر المؤتمر الصهيوني الاول من الوقوع فريسة للاشاعات القائلة بان الصهيونية اشبه ما تكون بالاعجوبة الالفية (راجع : هرتزبرغ ، **المصدر السابق** ، ص ٢٣٠) . ويكتب في يومياته بعد اطلاعه على كتـاب هس عن **رومه والقدس** ما يلي : « كل شيء حاولنا القيام به يمكن العثـور عليه في كتابه » ، دون الاتيان على ذكر التلمود او المدراش . فالمعروف ان جدّ هرتزل ــ سيمون لوب هرتزل ــ كان مطلعا على كتابات الرباني القالي، وربما تعاطف مع آرائه الصهيونية . ويقول مؤلف سيرة حياة هرتزل بان وفاة الجدّ كانت بعد بلوغ الحفيد عامه العشرين من العمر ، مما يرجـح سماع هرتزل بمشاريع القالي واحلامه عن طريق جدّه الذي اعتاد زيارة الاسرة في كل سنة . ثم يتساءل : « من يدري بان البذرة لم تغرس في

---

٨ ــ انظر مذكرات بودنهايمر التي نشرتها ابنته في الالمانية وترجمهـا اسرائيل كوهين الى الانجليزية :
Prelude to Israel (Thomas Yoseloff, New York : 1963), pp. 130-131.

نفسه حينذاك ، لكي تنمو في طبقاتها السفلية وتبقى غير مرئية طيلة تلك المدة ، قبل ان تتفتح ازهارها وتنعقد ثمارها على مرأى من العالم ؟ » (٩) .

كما نعرف عن هرتزل في حداثته انه كان يذهب بصحبة والده الى المعبد الاصلاحي المجاور للمنزل بصورة منتظمة في ايام السبوت والاعياد. فقد قرأ قصة الخروج في التوراة وتركت في نفسه اعمق الاثر وابعده . لكنه نظر اليها نظرة اخرى بعد ان سمع معلمه يسردها امام الصف بشيء من البرود والجفاف ، حتى بدت اشبه ما تكون بقصص الجنّ الخيالية . وهناك اشارة اخرى مصدرها هرتزل بالذات ، قبل وفاته بنصف سنة . فقد افضى الى احد معارفه من الكتّاب بانه قرأ في الثانية عشرة من عمره شيئا عن المسيا ــ الملك الذي ينتظره كثير من اليهود ويتطلعون الى مجيئه على ظهر اتان ، مثل اشد الناس فقرا واملاقا . وبعد قراءته عن المسيا في كتاب الماني بفترة وجيزة رأى هرتزل ذلك الحلم الذي ظهر له فيه المسيا ــ الملك ، فوصفه على النحو الآتي :

« ظهر لي المسيا ــ الملك على صورة شيخ مسن في عظمته وجلاله ، فطوّقني بذراعيه وحملني بعيداً على اجنحة الريح. والتقينا على واحدة من تلك الغيوم القزحية بصورة موسى. كانت ملامحه هي تلك الملامح التي عرفتها في حداثتي لدى تمثال ميكال انجلو . والتفت المسيا الى موسى مخاطبا اياه بقوله : من اجل هذا الصبي كنت اصلّي . لكنه خاطبني قائلا : اذهب واعلن لليهود بأني سوف آتي عما قريب لاجترح المعجزات العظيمة واسدي عظائم الاعمال لشعبي وللعالم كله » (١٠) .

هذا ما نعرفه عن هرتزل في حداثته ، ولا ترد اية اشارة للتلمود في سيرة حياته . مما لا يستثني بالطبع كون مؤسس الصهيونية قد تعرّض للتأثيرات التلمودية بطرق غير مباشرة او من خلال مطالعاته واتصاله بالاقربين اليه من الناس . بيد ان اهتمامه البارز تركّز على ادب الاكتشاف العلمي الى جانب اعجابه الشديد بالتكنولوجيا العصرية . فهو يتطلع الى

---

٩ ــ انظر
Alex Bein — **Theodore Herzl.** A Biography, trans. from the German by Maurice Samuel, (The Jewish Publication Society of America, Philadelphia : 1940), 1941, p. 5.

١٠ ــ **المصدر نفسه** ، ص ١٣ ــ ١٤ .

فرديناند دي لسبس كمثله الاعلى في الحياة . وتنازعه نفسه باقتفاء خطوات هذا المهندس الذي اشرف على شق قناة السويس . ويبدو ان ميوله العلمية طغت في نفسه على كل ما عداها ، اذ رأى في التكنولوجيا والعلم وسيلة لحل مشكلات الانسان . فانعكست هذه الرؤية في كراس **الدولة اليهودية** الى درجة بعيدة ، كما عبّر عنها في روايته الخيالية عن **« الارض القديمة ــ الارض الجديدة »** .

على ان الناحية التي ينبغي لها الاستئثار باهتمامنا هي تلك الصورة التي تكونت عن هرتزل في مخيلة الجماهير اليهودية ، ابان حياته وبعد مماته . وسواء كانت هذه الصورة بعيدة عن الحقيقة ــ كما يقول مؤلف سيرته ــ ام لا ، فانها جاءت بمثابة المرآة التي انعكست على صفحتها تطلعات الجماهير اليهودية التي نشأت وترعرعت في كنف التلمود ومدارس الربانيين . لذا نجد باين يقول في خاتمة كتابه عن استجابة اليهود ما يلي: « لقد حوّلوا هرتزل الى ملك ، الى المسيا بن داوود ، ورأوا فيه قائدهم من الظلمة والحرمان والعبودية الى النور والحرية ، الى ارض احلامهم، ارض الميعاد » (١١) . ثم يستطرد في حديثه عن هذا التأثير الذي مارسته صورة هرتزل في اذهان اليهود ، ليذكّر القارىء بان احد هاعام ادرك بوضوح مدى فاعلية هذا التأثير فقام بمحاربته اثناء حياة هرتزل ، لكي يعود بعد وفاة المؤسس الى اعلان قبوله بالقيمة الايجابية التي تنطوي عليها . وربما جاز لنا التساؤل على عجل : لماذا انتظر هرتزل حوالي عشر سنوات من نشاطه الصهيوني قبل الافضاء بمضمون الحلم الذي رآه في صباه ؟ وهل هناك من علاقة او صلة بين توقيت هذا البوح وبين الصورة التي وجدت مرتعها الخصب في نفوس الكثيرين من يهود اوروبه الشرقية ؟

٣ ــ **احد هاعام** : ان انقطاع الصلة التلمودية لدى مؤسس الصهيونية السياسية يقابله ذلك الاهتمام الواعي لدى داعية الصهيونية الثقافية : احد هاعام . ففي مقالة كتبها سنة ١٨٩٤ بعنوان « شريعة القلب » نجده يرجع مسألة الجمود والركود في حياة اليهود وادبهم الى ما يدعوه بـ « عبودية الكلمة المكتوبة » . ان اليهود كانوا « اهل الكتاب » و «عبيده» في آن واحد ، مما ادى بدوره الى جمودهم والى تحجر كتبهم الدينية . فالعقل والقلب منهم لم يهبّا في ثورة ضد الكلمة المكتوبة ، حيث بطلت هذه الكلمة ان تنسجم مع الحاجات الراهنة . واحد هاعام يتطلع الى ذلك الزمن الاول عندما كانت الشريعة الشفهية تؤلف حقا شريعة القلب

١١ ــ **المصدر نفسه** ، ص ٥٠٦ .

وناموس الحس الاخلاقي . فهو يرى في التدوين والكتابة سببا للتحجر والجمود ، لان اللفظة المكتوبة ادت الى قصور الحس الاخلاقي واخضعته لسلطانها الجائر . ويأخذ على الشراح التلموديين اللاحقين ضيق الافق والنظرة التي وقعت اسيرة النص المكتوب . ثم يقول لو ان شريعة « العين بالعين » جاءت في التلمود بدلا من الشرع الموسوي وكان على الشراح التلموديين تفسيرها بدلا من الحكماء الاوائل ، لجرى قبولها بمعناها الحرفي ، ولكان الربانيون يعمدون الى اسكات الاصوات المحتجة بالقوة .

ان احد هاعام يتصور النزاع بين الحس الاخلاقي («شريعة القلب») وبين طغيان الكلمة المكتوبة . ويتطلع في مقالة ثانية بعنوان « الجسد والروح » (١٩٠٤) الى الفريسيين باعتبارهم قادوا اليهود خلال فترة الهيكل الثاني ، ونظرا لكونهم يمثلون اصدق تمثيل على « التصور النبوي لليهودية في توحيدها بين الجسد والروح » . لذا يرى بان الفريسين حاربوا على جبهتين : « ضد الماديين السياسيين داخل الدولة ، وجنبا الى جنب مع هؤلاء ضد العدو الخارجي في سبيل الحفاظ على كيان الدولة» (انظر هرتزبرغ ، ص ٢٥٩) . لكن هذا التحالف الاخير بين « الاحامس » (Zealots) والفريسيين لم يدم طويلا ، فالفريق الاول اصرّ على التمسك بالدولة والموت في سبيلها ، بينما كان الفريسيون ابعد نظرا في سعيهم للحفاظ على روح اليهودية بمعزل عن الكيان السياسي . فتركوا القدس وذهبوا الى يمنيه (Yavneh) لتأسيس معهد الشريعة والدين هناك .

ومما يجدر ذكره في هذا الصدد هو ان احد هاعام يعتبر الفريسيين بمثابة واضعي حجر الاساس لنظام الغيتو اليهودي ، حيث عاشت الروح اليهودية طيلة الفي سنة من الزمن . فهو يرى بان هذا « البناء المصطنع » قد انشىء عندما كان اليهود يتوقعون اطلالة العصر المسيائي بين لحظة واخرى ، كما ان الغرض الاصلي من انشائه كان لسد حاجات فترة قصيرة من الزمن . لكنه استمر الى ما بعد تلك الفترة بزمن طويل جدا . وقد اخذت جدرانه تتصدع وتظهر فيها الشقوق الان ، فاصبح على وشك الانهيار والسقوط .

ان احد هاعام يسرد كل ذلك لكي يصل الى مسرح التاريخ الحديث ويعلن موقفه من الطرفين المعاصرين بين اليهود : دعاة التخلي عن العنصر المادي في الحياة القومية وارسائها على الاساس الروحي الاوحد ، وانصار الدولة اليهودية الذين يعتبرون الكيان السياسي الصهيوني بمثابة غاية قصوى في حد ذاتها . والحل الوسط او الاحتمال الثالث في نظر هاعام

ليس الا باعتماد التكافؤ بين الجسد والروح بحيث لا يتقدم العنصر المادي على الروحي او العكس ، بل تعمل الروح على رفع صرح الجسد ؟

بيد انه يصعب الكشف عن المضمون التلمودي في صهيونية احد هاعام . فهو يعتبر الديانة اليهودية ديانة قومية بمعنى انها « نتاج روحنا القومية » ، لكنه يرفض اعتبار العكس صحيحا، لان الروح القومية ليست وليدة الدين اليهودي . ولا يفهم ، مثلا ، ما هــو المقصود بـ « القومية الدينية » . (انظر ص ٢٦٢) . كما انه يعترف في مقاله عن « الدولة اليهودية والمشكلة اليهودية » (١٨٩٧) بان الغاية الصهيونية في « تجميع شمل المنفيين » لا يمكن تحقيقها بالوسائل الطبيعية . فالقسم الاعظم من اليهود سوف يبقى حيث يقيم ، رغم احتمال النجاح الصهيوني في اقامة دولة يهودية في المستقبل وملئها باليهود . والعبارات التي ترد في كتب الصلوات اليهودية عن « تجميع المشتتين من زوايا الارض الاربع » ليست قابلة للتحقيق ، لان الدين وحده يطلق وعودا من هذا القبيل في ايمانه بالخلاص العجائبي !

واذا كان احد هاعام يعتبر الاساس الحقيقي والاوحد للصهيونية في المسألة الروحية ، فمن المتوقع ان يبرز الاثر التلمودي في كتاباته . لكن الواقع لا يؤيد مثل هذه التوقعات . فالتفكير الغربي بمنحاه العلماني يسود تصورات هذا « الصهيوني الثقافي » ومفاهيمه الروحية . وربما جاز لنا ان نشير هنا الى التمييز الذي يجريه احد هاعام بين الطابع الذي تتخذه المشكلة الروحية في الغرب وطابعها في بلدان اوروبه الشرقية . ففي الغرب هي **مشكلة اليهود** التي تطالهم كافراد ، بينما تصبح في شرق اوروبه **مشكلة اليهودية** التي تتناول اليهود كأمة . والمشكلة الاولى يشعر بها اليهود الذين تلقوا تعليما اوروبيا ، بينما يشعر بالثانية اولئك اليهود الذين تلقوا تعليما يهوديا . الاولى هي نتاج العداء للسامية وتعتمد على هذا العداء في وجودها ، اما الثانية فانها « نتيجة طبيعية لارتباط فعلي بثقافة الفئة (Millennial culture) وسوف تبقى دون حل وبعيدة عـن مجرى التأثر » رغم مـا يصيبه اليهود في كل انحاء العالم من مراكـز اقتصادية وما يحققونه من تفاهم وودي مع جيرانهم او من مساواة تامة في مجال السياسة والمجتمع . (انظر هرتزبرغ ، ص ٢٦٦) .

٤ ــ **بياليك التلمودي** : ربما كان الشاعر الصهيوني حاييم نخمان بياليك ينفرد عن غيره من زعماء الحركة وروادها الاوائل في ذلك الاهتمام

الذي اولاه للتلمود ودوره التثقيفي في الاحياء القومي الصهيوني لتراث الماضي. ويقول الذين ارخوا لحياة بياليك انه يختلف عن استاذه احد هاعام في « الحب الرومانسي الذي يكنه للماضي اليهودي وللغيتو » ، بينما كان الاستاذ يكره الغيتو ويريد الابتعاد عنه (هرتزبرغ ، ص ٢٨٠) .

ان احد البواعث التي تحرك اهتمام بياليك بالحفاظ على « كنوز الادب العبري الكلاسيكي » هي الحاجة التي يشعرها في تزويد الاحياء القومي الصهيوني بنوع من « التراث » الذي يشد اليهود المعاصرين الى الماضي السحيق . فالحاجة الى احياء التلمود هي بمثابة شرط للاحياء القومي اليهودي على العموم . وبياليك يريد تقريب التلمود بشقيه : الحلقا والهجّادا (الشرعي والقصصي) من اذهان اليهود المعاصرين . كما يدعو الى القيام بترجمات تلمودية تضع مادة هذا الاثر القومي في متناول عامة الناس بين اليهود («Am-ha-Aretz») (١٢) .

لذا نجد المقالات التي كتبها بياليك خلال العقد الثاني من هذا القرن تتناول موضوع التراث اليهودي وتضع خطة مفصلة لعملية القيام بجمع الاثار والروائع الكلاسيكية التي تقدم صورة شاملة عن الابداع اليهودي في مجال الادب . ففي مقالة بعنوان « الحلقا والهجّادا » (١٩١٧ — «Halacha und Aggada») يعمد بياليك الى تشبيه الحلقا بسياج التوراة وردائها . ثم يعلن بان

« الحلقا والهجّادا يمثلان على شكلين مستقلين واسلوبين مميزين ، لكنهما يسيران جنبا الى جنب ويتفاعلان سوية في الحياة والادب ... فالهجادا تمتص طاقتها من عالم الفكر ، وتتناول واجب الوجود وما يمكن وجوده . وحين نقرأها نتعرف فيها الى اماني الشعب اليهودي وشواغل فكره ومثله العليا . اما « الحلقا » فانها تقتات من عالم الحياة العملية ، وتتناول الموجود والثابت ، كما ترينا بوضوح ، في صور سريعة ومعبرة ، حياة الشعب في حد ذاته وحقيقة حياته . منها نستقي معرفتنا المباشرة : كيف البس الشعب امانيه

---

١٢ — انظر :
E. Berkovits — **Towards Historic Judaism, op. cit.,** see chapter V : « Healing the Breach : National Renaissance and Rediscovery of Judaism », pp. 52-65.

ومثله العليا التي اختلج بها صدره رداء الاشكال الحياتية الثابتة والدقيقة ، ثم حولها الى افعال » (١٣) .

والقارىء الذي يتمعن في مقالات بياليك عن « الكتاب العبراني » (Das hebraische Buch pp. 40-63.) او عن « تجميع الهجّادا » («Zum Einsammeln der Aggada») سوف يخرج بفكرة واضحة عن الهدف الذي يرمي اليه بياليك والدافع الذي يحركه . فهو يريد اطلاق عملية واسعة النطاق لجمع مادة الادب العبراني وتصنيفها الى الفئات الرئيسية التالية :

١ — اسفار التوراة (الخمسة والانبياء والكتب التاريخية) بالاضافة الى الابوكريفا (الكتب المنحولة) والاسفار او الصحائف المقتبسة (Pseudo epigraphen).

٢ — شذرات مختارة ومبوبة من الادب الاسكندراني في ترجمة عبرية علمية مع شروحات مقتضبة ومقدمة سائغة .

٣ — طبعة كاملة لكتب يوسيفوس فلافيوس في ترجمة عبرية حديثة عن الاصل ، مع مقدمة عن المؤلف وعصره وكتبه .

٤ — المشنا في طبعة شعبية منقطة، مع شرح مقتضب واف، وجميع الهوامش والحواشي اللازمة ورسوم الاشياء والنباتات الخ.

٥ — الهجّادا في التلمود والمدراش ، بحيث تأتي مرتبة حسب الازمنة والموضوعات ، مع شروح ومقدمات .

٦ — الفلسفة — ويستثنى منها القسم السكولائي (المدرسي) بينما يبقى على المنطقيات والعناصر الفكرية فيها .

٧ — شعر الافكار والاغاني : مقطوعات مختارة من عيون الشعر الديني والدنيوي في القرون الوسطى .

---

١٣ — راجع المقالة في المجموعة التالية :
Chaim Nachman Bialik — **Essays** — (Autorisierte Ubertragung aus dem Hebraischen von Viktor Kellner, Jüdischer Verlag, Berlin, 1925), pp. 82-107, p. 99.

وانظر ما يلي :
George J. Webber — «The Heritage of Jewish Law», in **The Jewish Heritage, op. cit.**, pp. 171-2.

٨ ــ الاخلاقيات ــ شذرات جميلة مرتبة حسب الموضوع .

٩ ــ القبّالة : العناصر الرؤيوية الخيالية والفكرية منها ، المواد العبرانية في الاصل والارامية في ترجمة حرفية الى العبرانية مع مقدمة .

١٠ ــ الموعظة الدينية ــ مختارات من افضلها واسماها .

١١ ــ الحاصدية : مقالات مختارة من كتب الحاصديم ومرتبة حسب المواضيع ، وقصص واقوال مأثورة عن الحاصديم .

١٢ ــ الادب الشعبي ، المكتوب والسماعي منه : القصص وحكايات الحيوان والامثال ، والنوادر والاغاني الشعبية وغيرها .

١٣ ــ الادب الحديث : نتاج اليهود خلال المئة والخمسين عاما الاخيرة (١٤) .

اما المبدأ الذي يردده بياليك في مقالاته ومشروعاته فهو استخراج الروائع الكلاسيكية بعد غربلة المادة الادبية العبرانية وفصل القمح عن الزؤان ، بغية الوصول الى سلسلة جديدة من الاثار المعول عليها . وقد كرس هذا الشاعر التلمودي تلك السنوات العشر التي قضاها في فلسطين (١٩٢٤ ــ ١٩٣٤) لوضع مشروعه الكبير موضع التنفيذ . فعكف على تحقيق ونشر الاثار المذكورة في القائمة ، واختار لها تسمية « كينوس » (Kinnus) نسبة الى طبيعة العمل . وهناك لجنة في اسرائيل اليوم تحمل هذا الاسم وتعنى بمتابعة ما بداه بياليك في جمع الروائع الكلاسيكية اليهودية .

على ان الاسهام البارز لنشاط بياليك في الحقل التلمودي هو قيامه بنشر « سفر الهجّادا » (Sepher ha-Aggadah) بالتعاون مع رافينتسكي . ثم شروعه في نشر المشنا الكامل (Mishnayot) في طبعة جديدة مع شروحات عبرانية سائغة . فقد كان يعلق الامال الكبيرة على هذا المشروع، وتوسم له ان يلعب دورا رئيسيا في التربية اليهودية ، على غرار الدور الذي لعبه سفر الهجّادا في الادب اليهودي . اليس هو القائل بان العبقري يستطيع تحويل « الحلقا » الى ملحمة قومية (Epos) (١٥) ومن الجائز

١٤ ــ انظر المقال التالي
Bialik — «Das Hebraische Buch», op. cit., pp. 57-59.

١٥ ــ انظر مقالة « الحلقا والهجّادا » ، **المصدر نفسه** ، ص ١٠١ .

اعتبار العمل الذي دشنه بياليك في مجال الادب التلمودي بمثابة مرحلة هامة وخطوة اساسية على طريق استخدام التلمود للاغراض التربوية الصهيونية وكأداة فاعلة لتحقيق الهدف الصهيوني في الاحياء القومي اليهودي . بيد ان هذا لا يعني ارجاع صهيونية بياليك الى جذور تلمودية، مع العلم بان الشاعر قضى ١٨ شهرا عند بلوغه السابعةعشرة من العمر في اكاديمة فولوزهين الشهيرة للتلمود . وربما اسهمت دراسته التلمودية في شق طريقه نحو الصهيونية . فالمعروف انه انضم في مطلع التسعينات (١٨٩١) الى منظمة طلابية سرية تابعة لحركة احباء صهيون . (انظر هرتزبرغ ، ص ٢٧٩) .

لكن مساهمة الرجل الاساسية تبقى على صعيد الاستفادة من الاثار التلمودية في سبيل الاحياء القومي اليهودي ، سواء كان ذلك لجهة نشر هذه الاثار وتقريبها من عامة اليهود او لجهة استخدامها كمادة اساسية في التربية الصهيونية وتقوية الوجدان القومي لدى الانسان اليهودي ، بالاضافة الى شحن ذهنه وتفكيره بصور معينة ترجع الى غابر الازمنة وقد تخطتها عجلة التاريخ منذ مئات السنين .

★★★

حاولنا تلمّس بعض التأثيرات التلمودية في كتابات واعمال فئتين من الدعاة الصهيونيين : فئة الرعيل الاول ابان الفترة السابقة لظهور هرتزل ودعوته الصهيونية السياسية ، وفئة مختارة من رجالات العصر الهرتزلي . ولم يكن من السهل ابدا تعيين العناصر التلمودية او فرزها عن سائر العناصر التي يتألف منها تفكير هؤلاء وتنعكس في سطور كتاباتهم . هذا مع العلم بان معظم الزعماء الصهيونيين المتحدرين من بيئات في شرقي اوروبه يحملون الاثر التلمودي في نشأتهم الاولى وتربيتهم . فالمدارس اليهودية في نظام التعليم التقليدي كانت تضم المرحلة الابتدائية او الخدر (Heder) بالاضافة الى « اليشيفا » (Yeshivah) او اكاديمية الدراسات التلمودية العليا ، و « بيت الدرس » (bet-Midrash) لاحتواء الافراد المدربين ، حيث يتاح لهم متابعة دراساتهم في الاداب التلمودية بصورة مستقلة (انظر هرتزبرغ ، **المصدر نفسه** ، ص ٦٢٧) . ومن السهل ارجاع الكثيرين من رواد الصهيونية الاوائل الى هذه الجذور التلمودية في تربيتهم المدرسية . لكن السواد الاعظم من هؤلاء ــ وهم الذين لم نأت على ذكرهم ، فمن شاء التعرف اليهم عليه بالرجوع الى المختارات التي جمعها هرتزبرغ

في كتاب **الفكرة الصهيونية** ـ ابتعدوا كثيرا عن البيئة اليهودية التقليدية وتلقوا علومهم في معاهد اوروبه الغربية وجامعاتها . والقول بان فكرة القومية التي عرفتها اوروبه في القرن التاسع عشر ومطلع العشرين هي المحرك الاساسي لصهيونية هذا الفريق ـ هذا القول هو اقرب الى الصحة والحقيقة التاريخية من نسبة صهيونيتهم الى تعاليم التلمود . وهرتزل نفسه يحتل رأس هذه القائمة . اما عناصر اللاوعي والترسبات التلمودية الباكرة في نفوس هؤلاء القوميين اليهود فمن الجائز تركها لاساطين التحليل النفساني وخبرائه المجلّين . وليس هناك ما يمنع بالطبع ان تكون هذه الرواسب الطفولية قد لعبت دورها الخفي او « المقدر » .

ان استكشاف التأثيرات التلمودية لدى الصهيونيين المتدينين هو دون ريب اسهل مأخذا واوفر جهدا . فالصلة هنا لم تنقطع ابدا وتواصل التراث التلمودي لا يزال قائما لديهم . كما ان صهيونيتهم تختلف في مضمونها وبواعثها وطابعها العام عن الصهيونية السياسية التي اقترنت دعوتها باسم ثيودور هرتزل والحركة التي اطلقها بتنظيماتها ومؤسساتها وهيئاتها العاملة على صعيد شامل جامع . واذا كان هرتزل يدرك تمام الادراك نفوذ الاوساط الدينية الواسع بين يهود اوروبه الشرقية ، ويعرف كيف يفسح لهذا النفوذ مجالا في الحركة ، فلا يعني ذلك ان الصهيونية اصبحت تنبع كليا من جذور تلمودية . بل هي الدبلوماسية التي مارسها مؤسس الحركة ، فعرف كيف يمكن لها ان تستفيد من الجماعات التابعة لتنظيمات « احباء صهيون » وان تستقطبهم نحوها طمعا في كسب ود الجماهير اليهودية في اوروبه الشرقية .

وما علينا سوى القاء نظرة على التوزيع المهني للاشخاص الذين اشتركوا في المؤتمر الصهيوني الاول عام ١٨٩٧ ، حتى نتمكن من اصدار الحكم على النفوذ التلمودي داخل الحركة الصهيونية. وان نسبة الربانيين الى مجموع المشتركين في المؤتمر ، مثلا ، ليست بذي بال . ولا هي تستحق الذكر اذا ما نحن قارنا بينها وبين عدد الطلاب اليهود او رجال الاعمال او الادباء والصحافيين والاطباء والمحامين . لذا آثرنا ايراد التوزيع المهني لاعضاء المؤتمر الصهيوني في جدول خاص ، ولكي يساعد ذلك في تبديد بعض الاوهام السائدة عن ذلك «المؤتمر السري» الذي عقده « حكماء صهيون » وتنادوا فيه الى وضع تلك البروتوكولات الشهيرة لتلقى هذا الرواج المنقطع النظير في اوساطنا .

ان الجدول الوارد على صفحة ٢٣٤ بالاضافة الى مقررات مؤتمر بازل

المعروفةتكفي لحمل المترددين على طرح اسطورة «الحكماء» جانبا، ولا بد ان تناشدهم وجوب تركيز الاهتمام على مقررات الصهيونية التي يعاني من نتائجها واعمالها المواطن العربي والانسان الفلسطيني المطرود من وطنه كل يوم وكل ساعة . وقد اعتمدنا في توزيع هذا الجدول على الارقام والمعلومات الواردة في مقالة عن « المشتركين في المؤتمر الصهيوني الاول » (١٦) .

---

١٦ ـ انظر

Haiyim Orlan — «The Participants in the First Zionist Congress», in **Herzl Yearbook** : Essays in Zionist History and Thought, Vol. VI, Ed. by Raphael Patai, (Herzl Press, New York, 1965), pp. 133-152.

جدول التوزيع المهني للمشتركين في المؤتمر الصهيوني الاول

المهنة	العدد	الفلسفة		الهندسة		الطب		الحقوق		التكنولوجيا		الزراعة		دون تخصيص المهنة	
الطلاب الجامعيون	٣٨	١٤		٢		٦		٢		٢		٢		١٠	
		النمسه (فيينه)	بلغاريه	بوهيميه ـ سلافونيه	انجلتره	فرنسه	غاليسيه	المانيه	هنغاريه	رومانيه (١)	روسيه + بولونيه ليتوانيه ـ لاتفيه	سويسره	اوروبه الغربية (٢)	امريكه	الجزائر ـ فلسطين
نحات (فرنسه)	١														
طباع (انجلتره)	١														
مزارع (فلسطين)	١														
رجال اعمال	٥٣	١	١	١	٢	ـ	٥	١١	ـ	٣	٢٢	٣	١	٢	١
محاضر	١	ـ						١							
منشد ديني	١	ـ										١			
كتّاب وادباء	٢١	٤	ـ	١	٢	١	٢	٥	١	ـ	٥	ـ	ـ		طالب طب (الجزائر)
اطباء	١٥	٤	ـ	ـ	ـ	ـ	٤	ـ	ـ	١	٤	ـ	١		
دكاترة	٣	٢				١									
دكتوراه فلسفة	١	ـ										١			
مهندسون	٥	٢	ـ	ـ	ـ	ـ	ـ	ـ	١	ـ	٢				
حاخامون	١١	١	١	٢	ـ	ـ	ـ	ـ	ـ	ـ	٣	٢	١	١	
صحافيون	١٣	ـ	ـ	ـ	٢	٢	ـ	٤	ـ	١	٢	١	١		
رؤساء تحرير	٩	٢	ـ	ـ	١	ـ	٢	ـ	ـ	ـ	٢	ـ	ـ	١	طالب فلسفة (فلسطين) ١
مهندس معمار	١	١													
صناعيون	٣	١	ـ	ـ	١	١									
محامون	٢٤	٢	٢	١	ـ	ـ	٥	٣	١	٣	٤	٢	ـ	١	
متمولون	٤	ـ	ـ	ـ	ـ	ـ	ـ	١	ـ	ـ	١	١	١		
سكرتير اختزال	٢	٢													
طبيب اسنان	٢	٢													
مهندس زراعي	١	ـ									١				
كيميائي	١	ـ									١				
استاذ جامعي	٣	ـ	١ للفقه القانوني					١ للرياضيات			١ لطب العيون				
تقنيون	١	ـ							١						
مربّون عبرانيون	٢	ـ	ـ	ـ	١						١				
عرفاء	١	ـ	ـ	ـ								١			
دون ذكر المهنة	٢٧														
المجموع	٢٤٦	٢٤													
ضيوف مسيحيون	١٠														
مجموع الطلاب		٢	ـ	ـ	ـ	٥	١	١٢	٢	ـ	٤	٨	١	ـ	٢

١ ـ رومانيه تشمل ما يلي : بوكوفينه ورومانيه .
٢ ـ اوروبه الغربية = بلجيكه ، ايطاليه ، هولنده ، اسوج .
٣ ـ هناك طبيب واحد من بلاد الصرب .

الفصل الثاني

مفاهيم وتصورات تلمودية

« من المستحيل ان نفهم كل شيء حصل في ايامنا ـ اعادة الدولة اليهودية وهجرة عشرات الآلاف من اليهود الذين ما سمعوا قط بأسماء هس وبنسكر وهرتزل، وربما لم يسمعوا ابدا حتى بكلمة الصهيونية ـ دون ان ناخذ بعين الاعتبار رؤيا الخلاص المسيائي التي تنغرس في اعماق قلب الشعب اليهودي ، ليس فقط منذ خراب الهيكل الثاني ، بل ومنذ ايام الانبياء الاوائل ، ان لم يكن قبل الارتحال عن مصر » .

(بن غوريون : « اسرائيل والدياسبورا » ـ **الكتاب السنوي لحكومة اسرائيل**، ١٩٥٧ ، ص ١٦) .

سوف نحاول في هذا الفصل تقديم بعض التصورات والمفاهيم التلمودية التي تلعب دورا بارزا على صعيد الفكر والعمل الصهيوني . ومما لا ريب فيه ان التصور المسيائي كان ولا يزال وثيق الصلة بالدوافع الصهيونية ، كما يستدل ذلك من اقوال بن غوريون وكتاباته . ففي شهر تموز (يوليو) من عام ١٩٥٧ انعقد بمدينة القدس المحتلة ذلك « المؤتمر العقائدي » الذي اخذ بن غوريون زمام المبادرة في الدعوة اليه ، وجاء كبار الحكماء اليهود من بلدان عديدة للبحث في المسائل العريضة والناشئة عن « وحدة الشعب اليهودي » .

ـ بن غوريون والامل المسيائي

اما بن غوريون فقد اغتنم فرصة افتتاحه للمؤتمر لكي يناشد جميع القطاعات اليهودية اعتبار عودة « بني اسرائيل » الى فلسطين بمثابة حركة

مسيائية تعمل على تحقيق رسالة الانبياء العبرانيين . ان الامل او التوقع المسيائي في نظره يؤلف جوهر ايمان اسرائيل ، مثلما انه منبع طاقتها البناءة والطافحة بالحيوية والنشاط . وهو امل يتعدى في طابعه العام الناحية الدينية الخالصة (١) . لذا نجد بن غوريون يصيغ افكاره في ذلك البيان التاريخي الذي صار يعرف بـ « قانون ايمان اليهودي » (Credo of a Jew) ، فيقول على صفحات « الجيروسالم بوست » (١٩ تموز (يوليو) ١٩٥٧) ما يلي :

« ان ما ضمن بقاء الشعب اليهودي على مر الاجيال وادى الى خلق الدولة هو تلك الرؤيا المسيائية لدى انبياء اسرائيل ، رؤيا خلاص الشعب اليهودي والانسانية جمعاء . ان دولة اسرائيل هي اداة لتحقيق هذه الرؤيا المسيائية » .

والواقع هو ان التشديد المتعمد على النواحي المسيائية والرؤيوية في التراث اليهودي الديني والربط بينها وبين الصهيونية ودولة اسرائيل يهدف الى تحقيق جملة امور بضربة واحدة . فمن جهة يمكنه اتاحة المجال امام تمويه الطابع الاستعماري للفكرة الصهيونية وتغليفها بغشاوة طوباوية او مسيائية ، كما انه يعمل من جهة اخرى على تزويد يهود العالم بعقيدة معينة تجعل استكمال يهوديتهم رهنا بمجيئهم الى اسرائيل للاقامة فيها والمشاركة في تحقيق التوقعات الملقاة على عاتق فكرة الخلاص الديني .

ان بن غوريون يتناول هذا الموضوع بالتفصيل في مقالته المطولة عن « اسرائيل والدياسبورا » ويبدو ان هناك صلة وثيقة بين خطابه الافتتاحي امام « المؤتمر العقائدي » و « قانون ايمانه » وبين الشروحات المسهبة التي تتضمنها مقالة « اسرائيل والدياسبورا » . فلنحاول ايراد الافكار الرئيسية في المقالة المذكورة .

يبدأ بن غوريون بطرح التساؤلات عن « ما هو اليهودي » ؟ « ومن هو اليهودي » ؟ او « من هم اليهود » ؟ وكيف تسنى لليهودية ان تحافظ على نفسها في المنفى ؟ « وما الذي ادى الى احياء الدولة اليهودية في ايامنا

---

١ ـ انظر مقالة ن. بنتويش عن « اليهودية في اسرائيل » ، ص ٨٤ من الكتاب التالي :
A.J. Arberry (Gen. Ed.) — **Religion in the Middle East: Three Religions in Concord and Conflict, Vol. I — Judaism and Christianity**, (Cambridge University Press : 1969).

هذه ؟ » الى اخر ما هنالك . ثم ينتقل الى الاجابة في معرض الرد على آراء يحزقيل كوفمان ، استاذ الدراسات التوراتية في الجامعة العبرية منذ عام ١٩٤٩ . فقد سبق للاستاذ كوفمان ان طرح في كتابه (Golah Venechar) سؤالا مماثلا لسؤال بن غوريون عما يمكنه ان يفسر لنا تعلق اليهود في شتاتهم باشكال وجودهم القومي ومحافظتهم على ذلك الطابع القومي الفريد . واجاب بقوله ان « الطابع الديني » هو السبب الداخلي الاوحد وراء كفاح اليهود في سبيل الحفاظ على فرادتهم . فاليهود حافظوا على انفصالهم عن سائر الامم لاجل الدين ، حيث يأتي الدين هنا مرادفا للفكرة الدينية في نظر كوفمان . اي ان المقصود بالفكرة الدينية هو العنصر الايماني في الدين ، وليس الشرائع والوصايا والفرائض . وخلاصة القول ان كوفمان يستند في تحليلاته الى افتراضين :

اولا ــ اليهودية كدين ليست ديانة قومية .

ثانيا ــ الفكرة الدينية هي المصدر الاوحد لارادة اليهود القومية .

لكن بن غوريون يرى في ذلك تعارضا صريحا مع اليهودية القديمة (التوراة) ومع اليهودية المتأخرة (المشنا والتلمود) على حد سواء . فاللقاء الاول بين ابي الشعب اليهودي والرب كانت تطغى عليه كليا الدوافع القومية والاقليمية ــ على حد قوله . وفي فترة لاحقة اصبحت رؤيا الخلاص او الامل المسيائي هو الطابع المحوري لليهودية ، بينما تشهد التوراة في كل سفر من اسفارها واصحاح من اصحاحاتها على ان التعلق بالارض الموعودة والتمسك بالشرائع والوصايا كانا يؤلفان جزءا عضويا من الايمان اليهودي وقسما من جوهر اليهودية(٢) . فلو قبلنا افتراض كوفمان ــ يقول بن غوريون ــ عن الايمان بالاله الواحد ايمانا مجردا من كل صلة قومية او تاريخية ، كأساس لفرادة الشعب اليهودي ، لاصبح في حكم المتعذر علينا ان نفهم السبب الكامن وراء تفرد اليهود بعد انتشار ذلك الايمان لدى امم وشعوب اخرى .

اما المأخذ الاساسي لدى بن غوريون على نظرية كوفمان فهو تقصيرها المستغرب عن الاشارة الى اهمية « رؤيا الخلاص المسيائية » ، هذه الرؤيا التي يعبق بها هواء التاريخ اليهودي وتملأ اجواءه . وفي نظر بن غوريون :

---

٢ ــ انظر مقالة « اسرائيل والدياسبورا » في **الكتاب السنوي لحكومة اسرائيل** (القدس ، ١٩٥٧) ، ص ١١ .

« ان من يقصر عن ادراك رؤيا الخلاص المسيائي باعتبارها تؤلف الطابع المحوري لفرادة الشعب اليهودي ، يفشل بالتالي في فهم الحقيقة المركزية للتاريخ اليهودي وحجر الزاوية في ايمان اسرائيل » . (**المصدر نفسه** ، ص ١٧) .

اي ان ايمان اليهود برب الكون كان سيفقد معناه الفريد لو لم تغرس فيه تلك الرؤيا عن خلاص الشعب اليهودي . والتغيرات التاريخية اثرت في طابع هذه الرؤيا مثلما اثرت في التعبير عنها وفي شكلها ، لكن نواتها الداخلية عن الرسالة المسيائية بقيت على حالها .

ففي اسفار التوراة والابوكريفا ، وفي المشنا والمدراش ، كما في الصلوات اليهودية والشعر العبراني يتكرر هذان الباعثان : رؤيا الخلاص وفكرة الشعب المختار (Am segula) . وليس قيام اسرائيل سوى « بدايات الخلاص » ، اذ لولا امل الخلاص المسيائي لدى اليهود « وتعلقهم الشديد بوطنهم القديم »، لما كانت تقوم لدولة اسرائيل قائمة على الاطلاق. هذا ما يقوله بن غوريون . لكن الصعوبة التي يواجهها تتعلق بالسؤال التالي : « لماذا لم تقم اسرائيل الا في ايامنا هذه ؟ » وهل انقطعت الينابيع القديمة طيلة الفي سنة تقريبا ؟ والجواب الذي يلجأ اليه في تعليل ذلك وتبريره هو النظر الى الحركات المسيائية التي ظهرت بين اليهود على يد المسحاء الكذبة بمثابة تعبير حي ومتجسد عن التوق الى الوطن والتطلع نحو الخلاص ، وهما المشاعر التي خفقت لها قلوب اليهود .

ثم يصل به المطاف الى تقييم دور المنظمة الصهيونية على الصعيدين الثوري والتربوي في حياة اليهود ، دون ان يفوته التوكيد على ان دولة اسرائيل هي « الاداة التاريخية » اليوم « لخلاص الشعب اليهودي في وطنه والحفاظ على يهود الدياسبورا » . فيقول :

« ان فكرة العودة الى صهيون واحياء الدولة اليهودية ليست من اختراع بنسكر او هرتزل . فالرؤيا والامل هما بعمر المنفى ذاته ، لا بل يرجعان الى ما قبل خراب الهيكل الثاني . وجل ما فعلته الصهيونية السياسية هو محاولة ارساء هذه الفكرة القديمة بجذورها العميقة في حياة الشعب على اساس الحاجات المادية لدى اليهود الاوروبيين في القرن التاسع عشر ، والبحث عن طرق عمل ناجحة لتحقيق الفكرة » . (ص ٣٥) .

اما المشكلة التي تشغل بال بن غوريون ـ مثلما انها كانت حافزه الى عقد « المؤتمر الايديولوجي » ـ فهي مشكلة « الوعي اليهودي » ، او كيف السبيل الى الخروج من ذلك القلق العقائدي الذي يسود عالم الشبيبة الاسرائيلية ويحد من اهتمامها بيهود الدياسبورا ؟ والحل الذي يراه يقوم على تعزيز « الوجدان اليهودي » (Jewish Consciousness) وتعميق الجذور في الماضي وفي « التراث الروحي للشعب اليهودي » . لكنه يحرص على القول بان هذا الوجدان ليس مطابقا للولاء نحو « الحلقا » (الشرع التلمودي) ، طالما ان هذه المطابقة لا تحظى بالقبول لدى غالبية اليهود اليوم . على ان ذلك لا يعني تجاهل « الحلقا » او استثناءها من مضمون الوجدان اليهودي . فالذين لا يتبعون الشرع التلمودي في حياتهم اليومية يرتكبون غلطة من الزاوية التاريخية فيما لو حاولوا اقصاء « الحلقا » عن مجال الوجدان ، لانها تؤلف جزءا لا ينفصم عن مجرى التقليد اليهودي طيلة الفي سنة . ما العمل ، اذن ؟ يقول بن غوريون هناك طرق ثلاث للحفاظ على وحدة الشعب اليهودي وتجذيرها في وعي سائر القطاعات والفئات :

١ ـ التربية اليهودية كشرط جوهري للوجدان المشترك بين يهود العالم . وهنا نجد بن غوريون ينتقد الرأي القائل بان « الحلقا » تؤلف الاساس الوحيد لهوية الشعب اليهودي واستمراره ، لئلا يؤدي ذلك الى الانتقاص من القيمة الذاتية للتوراة . (ص ٤١) . فهو يعتبر التوراة اعظم اثر يهودي واثمنه من الوجهتين : القومية التاريخية ، والاخلاق والثقافة والديانة الجامعة .

٢ ـ « تصعيد رؤيا الخلاص المسيائي ، وهي التي شغلت المنزلة الرئيسية في التاريخ اليهودي وعبّرت عن كل الاشعاع الجامع في توراة اسرائيل ، مثلما انها حولت انظار الشعب اليهودي نحو المستقبل وملأته بالقوة والبطولة لمواجهة جميع المحن والصعوبات التي حلت به اثناء تجواله الطويل في الدياسبورا . وهي التي جلبت له بشائر الخلاص القومي وتجميع المنفيين وتحقيق الاستقلال في الوطن القديم » . (ص ٤٢) .

٣ ـ توثيق الروابط الشخصية بين يهود الدياسبورا ودولة اسرائيل في شتى المجالات والاشكال : من الزيارات الى التوظيفات المالية وايفاد الاطفال والشبان والطلاب للدراسة في اسرائيل ، الى القيام « بتدريب خيرة شبابنا وعلمائنا للانضمام الى صفوف البنائين والمدافعين عن اسرائيل » .

هذا هو الخيط المثلث الذي يتوسم فيه بن غوريون توثيق الروابط بين مختلف قطاعات اليهود في العالم . بيد ان ما يعنينا من ذلك كله يتعلق بالدور المزدوج لفكرة الخلاص المسيائي : فهي التي كان لها الفضل الاول في تحقيق الهدف الصهيوني واقامة الدولة ، وعلاوة على ذلك ، ينبغي لها الان ان تفعل في النفوس من جديد وتستعيد مجدها الغابر . اي ان وظيفة الفكرة تكمن في التحقيق المستمر بغية الوصول الى الاهداف التالية.

ولقد حان الوقت الان لكي نتعرف الى التصورات التلمودية عن مجيء المسيّا والى طبيعة الامال اليهودية المعقودة على مجيئه ، وكيف يبدو العالم في نظر اليهودي التلمودي لدى قدوم المسيّا .

ب ـ المسيّا في تصورات الربانيين

« كانت ولادة المسيّا يوم سقوط الهيكل »
مدراش

تتباين آراء الباحثين حول منشأ الفكرة المسيائية وجذورها الاصلية: هل هي دخيلة على المعتقدات اليهودية القديمة ام انها ترجع الى اصول عبرية واضحة في اسفار معينة من التوراة . ولسنا في وضع يمكّننا من معالجة هذه المسألة او الادلاء برأي فيها . لذا نؤثر تركها وشأنها ، علما بان اهتمامنا ينحصر في اسفار التلمود . فنكتفي بالقول على لسان ساراشك بان هذه الفكرة هي عقيدة **سياسية اكثر منها لاهوتية ، وعملية اكثر منها تاملية** ، وان اليهود وجدوا فيها نوعا من صمام الامان ينفسون بواسطته في اوقات الضيق والشدة . مثلما علقوا آمالهم على مجيء ذلك « المحرر » الذي احاطوه بهالة من الجبروت والقداسة ، وراحوا ينتظرون قدومه لكي يخلصهم من المحن والبلايا . فهو المنتظر الذي سوف يحول ظلمتهم الى نور وكربهم الى فرح وبهجة (٣) .

وفي اسفار التلمود يتجلى اهتمام الربانيين بفكرة المسيّا هذه ، فتتحول على ايديهم الى عقيدة شاملة في اعقاب الصدام الدموي بين

---

٣ ـ انظر مقدمة الدراسة التالية :
Joseph Sarachek — **The Doctrine of the Messiah in Medieval Jewish Literature,** (Jewish Theological Seminary of America, New York : 1932), pp. 1-2.

عصاتهم والسلطات الرومانية . ويشغلون انفسهم باجراء الحسابات التي تنبىء عن موعد قدومه ، كما يزداد تطلعهم الى مجيء ذلك « المخلّص » المتحدر من نسل داوود ، لكي يتبوأ عرش الملك وترتفع به اسرائيل الى سدة السلطنة على العالم بعد اندحار المملكة الرابعة (رومه) التي اخضعت فلسطين .

حتى انهم زعموا وجود المسيّا قبل وجود العالم (Pre-mundane existence). فهناك مشنا خارجي (باريتا) في سفر « فصاحيم » (٥٤ أ ، ص ٢٦٥) يعلن خلق سبعة اشياء قبل خلق العالم : التوراة والتوبة وجنة عدن وجهنم وعرش المجد والهيكل واسم المسيّا . والسند الوارد في هذا السفر يرجع الى المزمور الثاني والسبعين ١٧ : « يكون اسمه الى الدهر . قدام الشمس يمتد اسمه . ويتباركون به. كل امم الارض يطوبونه ». كما يضيف احد الربانيين قائلا ان تجويف الشمس وجد قبل وجود العالم ، اما نارها فقد خلقت عشية السبت !

بينما نجد الرباني يوحنان بن زكاي يوصي تلميذه وهو على فراش الموت باعداد عرش لحزقيال ابن داوود الذي اصبح على وشك المجيء . (انظر **سنهدرين** ٩٤ أ ، ص ٦٣٣) .

وربما كان من الانسب ايراد عينات تلمودية يتحدث فيها الربانيون عن موعد مجيء المسيّا والشروط اللازمة لذلك او يصفون «آلام المخاض» التي تسبق ولادة المنتظر وقدومه ، وغير ذلك من المسائل التي تتصل بموضوعنا .

جاء في الفصل الحادي عشر من سفر **سنهدرين** (٩٠ أ ، ص ٦٠١– ٦٠٢) المشنا التالي نصه : « كل اسرائيل لها نصيب في العالم الاتي . . . اما هؤلاء فلا نصيب لهم فيه : من يزعم ان القيامة (البعث) ليست عقيدة توراتية وان التوراة ليست منزلة بالوحي الالهي ، والابيقوري (Epikoros) واضاف الرابي عقيبا : ومن يقرأ الكتب المحرمة . . . » . والمعروف ان تهمة انكار البعث والمعاد تنسب من جانب الربانيين الى الصدوقيين . كما يتبين لنا من مطلع هذا المشنا كيف ان عصر المسيّا موقوف على اسرائيل كلها. ويتناقش الربانيون في هذا الفصل حول عبارات وردت في سفر دانيال ، ثم يأتي القول في مواصفات المسيا المنتظر بانه يشتمّ الرجل ويصدر حكمه ، لكي نعرف ان باركوزيبا (ابن الكوكب) قضى في الحكم عامين ونصف العام قبل ان يعلن للربانيين : « انا هو المسيّا » ! لكنه سقط

في الامتحان ، فتبين زيفه ، واقدموا على قتله . (٩٣ ب ، ص ٦٢٧) .

وفي مكان لاحق من هذا السفر تطالعنا تسمية اخرى للمسيّا : « بارنافله » (Bar Nafle) . اما معنى اللفظة فهو « ابن الساقطة » ، رغم ان اكثرية الشارحين يميلون الى القول بان المقصود بها هو « ابن الغيوم » (عن اليونانية) ، نسبة الى دانيال ٧ : ١٣ .

١ ـ **دورة السنوات السبع :** (Seven Year Cycle) ينسب هذا القول الى التنائيم ، ومفاده ان مجيء المنتظر من نسل داوود سوف يحدث عند نهاية السنوات السبع . مما يذكرنا بالنظرية الالفية التي سبقت الاشارة اليها لدى موزس هس عن « سبت التاريخ » . ولنتساءل عما يحدث خلال هذه الدورة على مدى سبع سنوات ؟ ففي السنة الاولى يتحقق قول عاموس ٤ : ٧ « وامطرت على مدينة واحدة وعلى مدينة اخرى لم امطر » . وفي الثانية تنطلق سهام الجوع ، بينما تحل المجاعة في الثالثة ويموت النساء والرجال والاطفال والاتقياء والقديسون ، كما تنتسى التوراة لدى طلابها . ثم تعود البحبوحة الجزئية في الرابعة ، لكي تتحول الى بحبوحة عظمى في الخامسة يأكل الناس خلالها ويشربون ويمرحون ، وتعود التوراة الى طلابها . وفي السنة السادسة تسمع اصوات (سماوية) ـ ربما كانت هذه الاصوات لاعلان مجيء المسيّا او هي اشبه بنفخ البوق ـ لكي تذر الحروب قرنها في السابعة . ثم يأتي القائم من نسل داوود عند نهاية السنة السابعة وفي خاتمة الدورة . لكن الرباني يوسف يتمتم قائلا : « وها قد مرت سابوعات (Septennate) عديدة ولم يأت بعد ! » (٤) فتمضي المناقشات والتخريجات على هذا المنوال ، لكي يهب رباني اخر ويتقدم بمواصفات مغايرة للجيل الذي سيأتي فيه المنتظر * .

---

٤ ـ انظر **سنهدرين** ، ٩٧ أ ، ص ٦٥٤ .

* ـ جاء في سفر « مجيللا » ١٧ ب عن بداية الخلاص ما يلي : « ما الذي حدا برجالات المجمع الاكبر على عهد عزرا الى ادخال موضوع الخلاص في البركة السابعة من صلاة « شموني أزره» (Shemone Esreh) . اجاب رافا : لانه من القدر للشعب اليهودي ان يخلص في الالف السابع ... ولقد ورد على وجه التأكيد ما يأتي : « في الالف السادس رعود ، وفي السابع حروب ، وعند ختام السابع يأتي المسيّا بن داوود ؟ **الحرب ، اذن ، هي بداية الخلاص** » . انظر Zahavi ، **المصدر السابق** ، ص ١٣٨ .

وتطالعنا من جديد اوصاف اخرى للجيل الذي سوف يشهد مجيء ابن داوود : الشبان يشتمون الشيوخ ، والشيوخ يقدمون الطاعة للشباب، والبنات يثرن على امهاتهن . بينما يقول الرباني اسحق بان المنتظر لن يأتي الا بعد ان يعتنق العالم باسره عقيدة الهراطقة . وخلاصة القول هو ان العصر المسيائي لن يبدأ الا عند نهاية الالف السابع ومجيء « سبت التاريخ » .

٢ ـ **التوبة شرط الخلاص** : اذا كات المواقيت المعينة قـد مرت بسلام ، فلا بد من اعتماد الخلاص على التوبة واتيان الافعال الحسنة . اي ان خلاص بني اسرائيل مرهون بالتوبة . وهناك آيات كثيرة في التوراة لتشهد بذلك . ثم يتساءلون عن علامات الخلاص وتباشيره ، فيجد الرباني ابا هـذه العلامات الظاهرة في الاصحاح السادس والثلاثين مـن سفـر حزقيال : ٨ « اما انتم يا جبال اسرائيل فانكم تنبتون فروعكم وتثمرون ثمركم لشعبي اسرائيل لانه قريب الاتيان » . وفـي شرح راشي : ان اشتداد الخصوبة في فلسطين علامة على اقتراب مجيء المسيا ، ولا يمكن وجود علامة اشد منها وضوحا ! (انظر ص ٦٦١) .

وتتوالى الاجتهادات لتفسير علامات المجيء . فيقول الرباني حاما بن حانينا ان ابن داوود لن يأتي حتى يزول تسلط اصغر الممالك على اسرائيل، بينما يجعل الرباني عولا البر شرطا لخلاص القدس. ويقول : « دعوه يأتي، او حتى تخلو اسرائيل من المغرورين ، ويذهب منها كل القضاة والرؤساء . فلا اريد ان اراه » . والسبب وراء عدم الرغبة في رؤية المسيا هو « آلام المخاض » التي تسبق مجيئه (٥) . اما الرابي جيدال فيقول على لسان الراب : بأن اليهود مقدر لهم الاكل حتى التخمة في ايام المسيا . ونقرأ عن هيلل قولا مفاده : لن يكون هناك مسيا لبني اسرائيل ، لانه سبق لهم ان تنعموا به على عهد حزقيا. (٩٨ ب ، ص ٦٦٧) .

وتتراوح مدة العصر المسيائي بين اربعين سنة وسبعين لدى بعض الربانيين ، او بين ٣٦٥ و ٤٠٠ سنة لدى غيرهم . ومن الطريف ان كل

---

٥ ـ ينسب القول التالي الى احد مشاهير المصرفيين اليهود :
«Si le Messie viendra nous rassembler en Palestine, je le Prierai de m'offrir l'ambassade de sa majesté Judaîque à Paris»

انظـر : **Lawrence Oliphant — The Land of Gilead,** (London : 1880, p. 525).

رباني منهم يعثر على القول التوراتي الذي يسند اليه تقديراته . بينما يؤكد الرابا بن ماري بان الواحد القدوس ، تبارك اسمه ، سوف يمنح لكل رجل صالح ما مجموعه ٣١٠ من العوالم (عملا بما جاء في امثال ٨ : ٢١ ، وعلى اساس حساب الجمل في كلمة يش : ي = ١٠ + ش ٣٠٠ — ٣١٠) ! (انظر : سنهدرين ١٠٠ أ ، ص ٦٧٩) . كما تصل المدة المذكورة الى ٧ الاف سنة .

٣ — **الاسباط العشرة والمسيّا** : حين نصل الى هذا القسم من المشنا في سفر سنهدرين (١١٠ ب ، ص ٧٥٩) يطالعنا نغم جديد لدى الربانيين، فالاسباط العشرة لن يعودوا الى فلسطين ، وذلك بالاستناد الى ما جاء في سفر التثنية ٢٩ : ٢٨ — « واستأصلهم الرب من ارضهم بغضب وسخط وغيظ عظيم والقاهم الى ارض اخرى كما في هذا اليوم » . ولن يحصل الاسباط على نصيب في العالم الاتي بنظر التنائيم . اما رأي الرباني اليعازر فهو يؤكد على طلوع الفجر ليمحو الظلمة عن ليل الاسباط ويؤهلهم لدخول العالم المسيائي .

٤ — **تجميع المنفيين** : ان هذه الامثلة لا تكفي لتكوين صورة واضحة عن الرأي اليهودي السائد حول المسيّا وعصره المنتظر . فهو يتحدر من نسل داوود ، وسوف يغلب اعداء اسرائيل ويسحقهم ، لكي يحرر اسرائيل ويسترجع فلسطين . وتتضح الصورة اكثر فاكثر عندما نقرأ في سفر « تعانيت » (٥ أ ، ص ١٦) تفسير الرباني يوحنان للعبارة الواردة في سفر هوشع ١١ : ٩ على النحو التالي :

> « ان الواحد القدوس ، تبارك اسمه ، قال : لن ادخل القدس السماوية حتى يتسنى لي دخول القدس الارضية » .

وحين سئل : هل يوجد شيء اسمه القدس السماوية ، اجاب مستشهدا بالمزمور ١٢٢ : ٣ . لذا يعتبر الصهيوني بنتويش هذا القول الرباني — بان الرب لن يأتي الى القدس السماوية حتى تكون اسرائيل قد اتت الى القدس الارضية — بمثابة مصدر للوحي الذي استلهمته الحركة الصهيونية (٦) .

---

٦ — راجع Bentwich في مقالة « اليهودية في اسرائيل » ، **المصدر السابق** ، ص ٥٩ .

اما ساراشك فانه يدعو الى ادراك الخط الفاصل الذي يرسمه التلمود بين العصر المسيائي (Messianic era) وبين العالم الاتي او الامثل. فالاول هو اشبه ما يكون بفترة الانتقال التي تستغرق مدة مجهولة الطول بين هذا العالم الناقص وبين عالم المثل المنتظر (World to come) . انظر: سفر « السبت » ٦٣ أ ، ص ٢٦٥ . والعصر المسيائي في راي ساراشك يتطابق مع النظرة الشعبية الى مستقبل امثل. ان الراي السائد في التلمود هو رأي الرباني صموئيل القائل بانعدام الفروقات بين العصرين الحاضر والمسيائي ، الا فيما عدا مسألة خضوع اليهود لسلطان الامم . كيف يصور لنا التلمود هذا الرأي الغالب ؟ يقول سفر « فصاحيم » على لسان الرابي يوحنان ما يلي :

« ان جمع شمل المنفيين يضاهي من حيث الاهمية والعظمة ذلك اليوم عندما تم خلق السماء والارض ، لانه قد جاء في **هوشع** ١ : ١١ « ويجمع بنو يهوذا وبنو اسرائيل معا ويجعلون لانفسهم رأسا واحدا ويصعدون من الارض لان يوم يزرعيل عظيم » . كما جاء في **تكوين** ١ : ٥ « وكان مساء وكان صباح يوما واحدا » (٧) .

فجمع اليهود في فلسطين هو من منجزات العصر المسيائي . وفي المجموعة التي تضم الاقوال الحكمية للرباني اليعازر (Pirkei Derabbi Eliezer) نقرأ شيئا مماثلا : « بان الواحد القدوس، تبارك اسمه هو القدر له ان يجمع بني اسرائيل من زوايا الارض الاربع . وكما ينقل البستاني غرساته من تربة الى اخرى ، فان الواحد القدوس تبارك اسمه سوف ينقلهم من ارض دنسة الى اخرى طاهرة » .

وقد جاء في شروحات « برشيت رابا » (Breshit Rabba) ما يلي عن دور المسيّا وعلاقة مجيئه ببني اسرائيل :

« قال الرابي حنين : ان اسرائيل سوف لن تحتاج الى علم المسيّا في الزمن الاتي ، اذ يرد في اشعيا ١ : ١٠ بان الامم سوف تطلب مشورته ــ اما اسرائيل فلا . وفي تلك الحال ، ما هو الغرض الذي يحققه المسيّا ؟ . . . ــ ان يجمع المنفيين من بني

---

٧ ــ انظر Pesachim، ٨٨ أ ، ص ٤٦٥ ــ ٤٦٦ .

اسرائيل » (٨) .

اما سفر « مجيللا » فيحوي التساؤل التالي عن السبب الذي حدا بواضعي الليتورجي الى تلاوة البركة المتعلقة بجمع المنفيين بعد بركة الفصول في الصلوات اليهودية المعروفة ب « عميداه » (Amidah) . والعميداه تعني حرفيا الوقوف وتتضمن ١٨ بركة ، تتلى منها ٧ بركات يوم السبت وفي الاعياد ويكون المصلي واقفا اثناء تلاوتها . والجواب المقدم من احبار التلمود في تفسير هذا الاقحام يرجع بنا الى حزقيال ٣٦ : ٨ . كما انهم يتوقعون تحقيق الابتهالات الاخرى في هذه الصلوات : سواء كان ذلك لجهة استعادة القضاة في اسرائيل ام لجهة استراحة « رب الجنود عزيز اسرائيل » من خصمائه ، وانتقامه من اعداء اليهود . (اشعيا ١ : ٢٤–٢٥) (٩) .

والى الرباني يوحنان ينسب سفر « سنهدرين » (١٠٦ أ ، ص ٧٢٢) القول التحذيري الاتي :

« ويل للامة التي سوف تحاول عرقلة السبيل ، عندما يقوم الواحد القدوس ، تبارك اسمه ، بتحقيق خلاص ابنائه : ومن ذا الذي يتجاسر على رمي ردائه بين اسد ولبوة اثناء جماعهما » !

فالصورة التي يرسمها الاحبار التلموديون لمصير الامم في « اليوم الموعود » هي صورة تقوم على استئثارهم دون سواهم بالمغانم والاسلاب والمنافع والثواب . وحين يصل المنفيون الى حدود ارض اسرائيل ، يقول الرباني جوستا بن شومان ، سوف تتصاعد من حناجرهم اصوات الغناء والانشاد . على ان هذا القول الاخير لا اثر له في التلمود البابلي ، وهو مأخوذ على الارجح من التلمود الفلسطيني (١٠) الذي اخذ يستأثر باهتمام الحركة الصهيونية ـ كما سيجيء معنا بعد قليل . اما الاساس التوراتي

---

٨ ـ راجع المجموعة التالية :
Rabbi Joseph Zahavi (Goldenbaum) — **Eretz Israel in Rabbinic Lore,** (Published by the Tehilla Institute, Jerusalem : 1962), p. 165.

٩ ـ انظر .Tract. **Megillah** 17 b, p. 107

١٠ـ انظر Zahavi ، **المصدر السابق** ، ص١٠٨ و ص١٧٣ـ حيث يقول ان مصدره هو سفر **Sheviit** 6,1 ، اي «الشفاعات » او « اليمينات».

فربما كان في الاشارات الواردة هناك الى « ترنيمة الصاعدين » . بينما تحول ذلك كله تحت ظل الغزو الصهيوني لفلسطين الى اناشيد للغزاة . فهل كان اولئـك المهجّرون من بلدانهم في اوروبه ، وعلى يد الاجهـزة الصهيونية ، يرنمون فعلا ترانيم الصاعدين الى ارض اسرائيل ؟ ام انهم احتموا خلف هذه المظاهر المصطنعة لاضفاء مسحة من السمو والتسامي امام انظار العالم بمقاصدهم الغازية في جوهرها والمتطلعة الى الاستيلاء على الارض وطرد اصحابها عنها ؟ ومن السخف القول بان عرب فلسطين كانوا من خلال تمسكهم بارضهم وبلادهم يعرقلون سبيل الخلاص اليهودي تحت اشراف الواحد القدوس . وان كان ذاك الذي حل بهم يذكر المرء بالنوايا اليهودية التي اعرب عنها الرباني يوحنان بقوله : « ومن ذا الذي يتجاسر على رمي ردائه بين اسد ولبوة اثناء جماعهما » ؟ !

ج ـ فلسطين في ظل « المسيّا »

ان تصورات التلمود للعصر المسيائي لا تنحصر بمسالة جمع المنفيين من بني اسرائيل ، بل تتعداها الى رسم صورة معينة لفلسطين ، بحيث يبرز التباين الصارخ بين « فلسطين قبل مجيء المنتظر » و« ارض اسرائيل عند مجيئه » . كما ان الربانيين في التلمود لا يجمعون على راي واحد حول كيفية الاستعداد لمجيء المسيّا . فهو تارة يأتي متى يشاء ، وطورا تسبقه الحروب والكوارث التي ترافق آلام المخاض وطلقات الولادة .

وهناك اجتهاد شهير ورد على لسان الراب يهوذا في معرض تذكيره لاحد الربانيين الذي كان يريد الذهاب الى فلسطين بما جاء في سفر أرميا ٢٧ : ٢٢ . فقد استند الراب يهوذا الى عبارة نشيد الانشاد ٢ : ٧ (« احلفكنّ يا بنات اورشليم بالظباء وبأيائل الحقول الا تيقظن ولا تنبهن الحبيب حتى يشاء ») لكي يستخلص منها ما يلي :

١ ـ سوف لن يذهب بنو اسرائيل كتلة واحدة الى فلسطين (لاستيطانها بالقوة) .

٢ ـ ان الواحد القدوس يستحلف اسرائيل بالا تثور ضد امم العالم وتعصاها .

٣ ـ مثلما يستحلف عبدة الاصنام (غير اليهود) بالا يتمادوا في اضطهاد اليهود واستعبادهم (١١) .

---

١١ ـ أنظر .Kethuboth 111 a, p. 713

لكن التصورات التلمودية الاخرى لا تجاري هذا الرأي على ما يبدو . فالنغم السائد لدى الربانيين هو ان « من يسير مسافة اربعة مقادير في ارض اسرائيل سوف يضمن لنفسه مكانا في العالم الاتي » (« كتوبوت » ١١١ أ ، ص ٧١٧) . وعندما يجتمع شمل بني اسرائيل في فلسطين ، سوف يعاد تقسيم الارض على ١٣ سبطا منهم ، وسوف ينعمون في بحبوحة العيش ومساحات شاسعة من الاراضي الزراعية . كما ان حدود فلسطين سوف تمتد وتتسع كلما ازدادت امتلاء وكثافة .

لنتابع شيئا من تلك التصورات في التلمود تحت عناوين مختارة لتسهيل الاطلاع والفائدة :

١ ــ الحدود والتقاسيم : جاء فيسفر بابا باترا (١٢٢ أ ، ص٥٠٣) بان التقاسيم في العالم الاتي سوف تختلف عما هي عليه في هذا العالم . فالشخص الذي يملك حقل ذرة ، مثلا ، لا يملك بستان اثمار والعكس بالعكس ــ اي ان الملكية محدودة بحقل واحد دون سواه . اما في العالم الاتي ، فلن يكون هناك ثمة فرد لا يملك ارضا في الجبال والوهاد والاودية والسهول .

وفي مكان اخر من هذا السفر (٧٤ ب ، ص ٢٩٨) نجد الرباني ديمي يتحدث باسم الرابي يوحنان عن تفسير العبارة التالية في المزمور ٢٤ : ٢ « لانه على البحار اسسها وعلى الانهار ثبتها » . فالمقصود هنا الارض عامة ، لكن الرباني القادم من فلسطين الى بابل يؤكد ان « ارض اسرائيل » هي المقصودة . فالبحار ليست سوى بحارها السبعة ، والانهار هي انهارها الاربعة . ما هي هذه البحار ؟ بحيرة طبريا ، بحر سدوم (الميت) ، بحر ايلات ، بحر حيلتا او حولتا (يعتبره الحاخام زهابي مرادفا للعاصي ، وليس « الحولة » كما قد يتبادر الى الذهن !) * ، بحر سيبكاي (شمالي بحيرة طبريا Sibkay وهو مرادف لبحيرة الحولة في حواشي الناشر) وبحر اسباميا Aspamia (يعتبره زهابي مرادفا لبانياس) والبحر الكبير (المتوسط) . اما الانهار الاربعة فهي الاردن واليرموك وكراميون وفيجاه او بيجا (يرجح ابشتاين انهما من روافد الاردن) .

---

* ــ يقول ناشر هذا السفر من التلمود بان بحر حيلتا يقع شمالي بحيرة الحولة التي عرفها الرومان باسم سمخونيتس Semechonitis . انظر المرادفات التي يضعها الحاخام Zahavi مقابل الاسماء التلمودية لهذه الانهار والبحار ، **المصدر السابق** ، ص ٥٠ .

وفي سفر « عروبين » (١٩ أ، ص ١٣١) على لسان رش لاقيش : اذا كان الفردوس في ارض اسرائيل ، فان مدخله بيسان . واذا كان في شرقي الاردن Arabia Petraes ، فان مدخله « بيت غرم » (« وادي غرم الموز » Beth Gerem) . لكن مجموعة الشروحات المعروفة ب « باميدبار رابا » تؤكد ان ارض كنعان مؤهلة لاسكان الحضرة الالهية ، بعكس شرقي الاردن فهي غير مؤهلة (١٢) . وفي **الزوهار** ان فلسطين كانت تسمى « ارض اسرائيل » عندما كان بنو اسرائيل يستحقونها . وحين كانوا لا يستحقونها دعيت باسم الغير ، اي « ارض كنعان » (١٣) . كما جاء في شروحات الربانيين واضافاتهم على سفر عابوده زاره (Tosafoth Abodah Zarah) بان الاسرائيليين استولوا على ارض كنعان قبل استيلاء الرب عليها . والتفسير الذي اعطوه لذلك هو الاتي : « طالما انهم يحتلونها ، فاحتلالهم يساوي استيلاء الرب عليها . وعندما لم تكن تحت احتلالهم ، فكأن الرب لم يستول عليها بعد » .

اما الصورة التي يرسمها الادب التلمودي لحدود ارض اسرائيل في المستقبل فهي كمايلي، حسبما جاء في «سفرى دباريم» (Sifre Devarim) :

« سوف تمتد حدود ارض اسرائيل و « تصعد » في جميع الجهات ، ومن المقدر لابواب القدس ان تصل الى دمشق ، وسوف تأتي الدياسبورا لتنصيب خيامها في الوسط » (١٤) .

وهناك نزعة واضحة نحو احاطة حدود الارض بهالة من القداسة . ففي تفسير الربانيين لقول سفر الخروج ١٥ : ١٧ (« تجيء بهم وتغرسهم في جبل ميراثك ... ») نجد الرباني اسحق يقول : لقد تنبأ موسى من البحر بانه لن يدخل ارض اسرائيل . ثم يتساءل لمن يشير الضمير في تغرسهم ، علما بان هارون وموسى لم يدخلا الى الارض المقدسة بل جرى دفنهما خارج حدودها مباشرة . لكن الشارح التلمودي اللاحق يقول بان الاشارة الى **حدود** ارض اسرائيل التي تضاهي الارض في قداستها (Pesikta Rabbati, 15).

---

١٢ ـ نقلا عن Zahavi ، **المصدر السابق** ، ص ١١٠ .

١٣ ـ **المصدر نفسه** ، ص ١٢١ .

١٤ ـ **المصد نفسه** ، ص ٩٢ .

٢ ـ « ارض الظبي » : كما نقرأ في سفر غطين (٥٧ أ ، ص ٢٦٢) عن تشبيه « ارض اسرائيل » بالظبي او الغزال. فقد جاء احد الصدوقيين او المنشقين (Min) الى الرباني حنينا ليقول له : انت تلفق الاكاذيب في القصص التي تحيكها . لكن الرباني اجابه قائلا :

« ان فلسطين تدعى «ارض الظبي» . فكما ان جلد الظبي يعجز عن استيعاب لحمه وجسمه ، كذلك هي ارض اسرائيل : عندما تكون مأهولة ، تجد لنفسها متسعا . لكنها تتقلص متى كانت غير مأهولة » .

وهناك نص آخر في سفر « كتوبوت » (١١٢ أ ، ص ٧٢٦ ـ ٧٢٧) يتساءل فيه الرباني حسدا عن معنى القول التالي : « واعطيك ارضا شهية ميراث مجد امجاد الامم » (ارميا ٣ : ١٩). بينما نجد الترجمة الانكليزية تتحدث عن Heritage of the deer . وربما كان اللفظ العبراني للظبي او الايل ينطوي على ازدواج في المعنى ، مما يتيح بدوره للربانيين ان يتلاعبوا بالمعنيين : الظبي كحيوان ، والظبي بمعنى المجد .

هنا يتساءل الرباني حسدا : لماذا جرى تشبيه ارض اسرائيل بالغزال او الظبي ؟ فنقرأ في النص التلمودي تفسيرين للرد على سؤاله :

التفسير الاول : مثلما ان جلد الغزال المسلوخ لا يستطيع احتواء لحمه ، فكذلك ارض اسرائيل لا تستطيع احتواء نتاجها ومحاصيلها . وفي سفر السبت (٣٠ ب ، ص ١٣٧) نستمع الى الرباني جملئيل يقول بان « النساء سوف يحبلن بالاولاد كل يوم » في العصر الذهبي !

التفسير الثاني : مثلما ان الغزال هو الاسرع بين الحيوانات ، فكذلك هي ارض اسرائيل الاسرع بين جميع البلدان في انضاج ثمارها .

فالاشارة الى جلد الغزال او الظبي الذي لا يستوعب الجسد او يقدر على احتواء اللحم تعني تقلص الجلد بعد سلخه عن الجسم ! هناك بالطبع مسافة قصيرة جدا بين هذا التشبيه وبين العبارة التي خاطب بها هرتزل المستشار الالماني فون هوهنلوهه بقوله : « سوف نطالب بما نحتاج اليه ـ كلما ازداد عدد المهاجرين ، ازدادت حاجتنا للارض » (**اليوميات** ج ٢ ، ص ٧٠٢) .

على ان تشبيه الدولة او ارضها بالكائن العضوي ـ الغزال او الظبي ـ يذكرنا بمفهوم الجغرافي الالماني راتزل (Ratzel) للحدود والتخوم . والمعروف ان هذا المفهوم يستتبع بصورة منطقية عن نظرة راتزل الى الدولة ككائن عضوي . فالحدود هي للدولة الحية بمثابة الجلد للحيوان او القشرة الخارجية في النبات . لكن الحدود بمعنى الخط الفاصل بين بلدين او دولتين هي التجريد (Abstraktion) في نظره . اما منطقة الحدود او التخوم (Grenzraum) فهي الحقيقة الواقعية بالنسبة له .

ثم يمضي راتزل الى القول بان الحدود كانت عاملا مؤثرا في قوة الدولة ومقياسا لهذه القوة . كما ان منطقة الحدود هي تلك الرقعة التي يتجلى فيها نمو الدولة وانحطاطها ، تنظيمها وتماسكها . ولا نريد الذهاب بعيدا في هذا الاستطراد ، لان الغرض منه استكشاف شيء من الصلة الوثيقة بين التشبيه التلمودي والواقع الصهيوني . وقد لا نحتاج الى تشابيه التلمود لنعرف طبيعة العلاقة بين « مفهوم الحدود الامنة » في اسرائيل اليوم وبين الواقع التوسعي للدولة الصهيونية . بل يكفي لنا ان نتذكر الدور الذي لعبه مفهوم راتزل منذ ١٨٩٥ ، اذ يمكن اعتباره مسؤولا عن ذلك التشديد الذي اصر عليه الجغراسيون والتوسعيون فيما بعد ولدى مطالبتهم بالتعديلات الاقليمية او تعديل الحدود (Territorial adjustment) (١٥) .

٣ ـ **ارض كنعان والكنعانيون** : هناك اشارات عديدة الى كنعان والكنعانيين والى ابناء اسماعيل في اسفار التلمود وشروحات الربانيين وتعليقاتهم . ففي مجموعة الشروحات والتفاسير المنسوبة الى الرابي شيمون (فرانكفورت ـ المانيه) والمعروفة تحت اسم « يالقوط شيموني » (Yalkut Shimoni) ترد اقوال كثيرة يعتبرها اليهود بانها تحمل معنى رمزيا او تأويليا ، بدلا من معناها الحرفي . ومن الاقوال التي ينقلها الحاخام الاسرائيلي يوسف زهابي في كتابه عن « ارض اسرائيل في الاقوال المأثورة عن الربانيين » نذكر هنا ما يلي :

---

١٥ ـ للتوسع في نظريات راتزل وغيره راجع الكتاب التالي :
J.R.V. Prescot **The Geography of Frontiers and Boundaries** (Hutchinson University Library, London : 1967), pp. 9-55.

* « حروب الخلاص في الايام المتاخرة »

« من المقدر لابناء اسماعيل ان يشنوا ثلاث حروب تشويشية في الايام المتأخرة ، حربا في البحر واخرى في البر وثالثة ضد روما . . . ومنها سوف يخرج ابن داوود لكي يرينا نهاية الاشرار ، ومنها سوف يأتي الى ارض اسرائيل ، كما قيل : « من ذا الاتي من ادوم » (اي : روما : اشعيا ٦٣ : ١) .

* خلق آدم من تراب ارض اسرائيل »

يقول الرابي هوشعيا نقلا عن راب :

ان جذع آدم جاء من بابل ورأسه من ارض اسرائيل واطرافه من البلدان الاخرى . (سنهدرين ٣٨ ب ، ص ٢٤١) .

ويزعم الربانيون في التلمود بان خلق آدم تم بعد الانتهاء من سائر المخلوقات والكائنات وفي عشية السبت بالذات ، لئلا يجد الصدوقيون فرصة للقول بان الخالق كان له شريك في عملية الخلق .

* « الامم تسمي مدنها تيمنا بارض اسرائيل »

« والصيدونيون يدعون حرمون سريون والاموريون يدعونه سنير » (تثنية ٣ : ٩) . يتساءل التلموديون عما حدا بالتوراة الى تقديم هذه المعلومات . هل القصد منها اعلام الاسرائيليين بان الامم تسمي جبالها باسماء جبالهم ؟ والجواب هو ان سريون وسنير هما من جبال اسرائيل ! اما غرض النص التوراتي فهو تعليم الاسرائيليين كيف ان الامم بنت مدنها واطلقت عليها اسماء جبال اسرائيل . كل ذلك يدل على الحب الذي تكنه الامم لجبال اسرائيل بالذات (Hullin 60 a) .

* « وعد الرب الى يعقوب »

جاء في سفر التكوين ٢٨ : ١٣ ما يلي : « الارض التي انت مضطجع عليها اعطيها لك ولنسلك » . ويتساءل الربانيون في سفر « حولين » (٩١ ب ، ص ٥١٣) عما تراه تكون مساحة الارض التي اضطجع عليها يعقوب . فيقول الرابي اسحق بان الواحد القدوس ، تبارك اسمه ، لفلف ارض كنعان كلها وصرها ثم وضعها امام ابينا يعقوب لكي يريه سهولة الاستيلاء عليها بواسطة المتحدرين من نسله . والحاخام زهابي يستعمل كلمة « تلسكوب » بقوله عن الرب (He telescoped) ! اي ان ارض كنعان

كلها بدت مصغرة في عيني يعقوب ، بعد ان اوجزها له الرب وضغطها !

وفي مجموعة تلمودية اخرى « ويقرأ رابا » (Vayikra Rabba 13,2) نقرأ ما يلي: « وقف وقاس الارض » (حبقوق ٣ : ٦) ـ « ان الواحد القدوس ، تبارك اسمه ، قاس جميع الامم فوجد ان جيل التيه وحده يستحق ان يتلقى التوراة ... وقاس جميع المدن فوجد القدس وحدها جديرة باحتواء الهيكل . ثم قاس جميع البلدان فرأى ان البلد الوحيد الذي يليق بان يعطى الى بني اسرائيل هو ارض اسرائيل » (١٦) .

كما جاء في مصدر اخر بان « ارض اسرائيل » خلقت في البدء ، ثم خلق بقية العالم فيما بعد (سفر تعانيت ١٠ أ ، ص ٤٢) . والتلمود يعلن بان فلسطين خلقت اولا ، ثم جاء الدور من بعدها للعالم كله . وفي سفر « كيدوشين » (٤٩ ب ، ص ٢٤٨) نعرف ان عشرة مقادير من الحكمة نزلت على العالم، فكان نصيب فلسطين منها تسعة مقادير، والمقدار الباقي من حظ العالم . وان عشرة مقادير من الجمال نزلت ، فأخذت القدس تسعة منها تاركة المقدار العاشر لبقية العالم . اما مقادير الثراء العشرة فقد نالت منها رومه حصة الاسد ، والعاشر تقاسمه العالم . وحين هبطت مقادير الفقر اخذت بابل تسعة منها وسائر العالم مقدارا واحدا ... بينما اخذت فارس تسعة مقادير من القوة ، تاركة المقدار العاشر للعالم . وهناك نصيب وافر من السحر لمصر القديمة ، ومثله من الفجور والفسق لعرب الجاهلية !

*** « الميراث الابدي » ، « لكم ، وليس للكنعانيين »**

جاء في « سيفرا » Sifra 20, 22 ما يلي :

« وسوف اعطيكم اياها لكي تمتلكوها » . سوف اعطيكم اياها ميراثا الى الابد . ربما تحاجّون بقولكم : ليس لدي ما اعطيكم سوى ما يخص الغير . ومن المؤكد انها ليست ملككم ، بل هي من نصيب سام بن نوح ، وانتم ابناء سام ، بينما هم (يعني الكنعانيين الذين سميت الارض باسمهم) من نسل حام . ولو سألتم : ماذا يفعلون هناك ، اذن ؟ اجيب : انهم يحرسون المكان الى حين مجيئكم .

كما ورد في هذا المصدر اجتهاد مماثل على النحو الآتي :

---

١٦ ـ انظر Zahavi ، **المصدر السابق** ، ص ٦٠ ـ ٦١ .

« الارض التي انا آت بكم اليها لتسكنوا فيها » (لاويين ٢٠ : ٢٢) انا لم آت بكم الى هناك بقصد الاقامة والسكن دون غرض في النفس ، بل شرط ان تسكنوا انتم فيها ، لا الكنعانيون الذين حافظوا على المكان حتى وصولكم » .

والتفسير الذي يضيفه الحاخام زهابي من عنده هو بلغة الصهيونية الحديثة ، اذ يقول بان السماح لكنعان بالبقاء (في ارضها) كان على اساس المنّة (Suffrance) ، ولكي يصون الكنعانيون هذه الارض الى حين مجيء بني اسرائيل لاحتلالها والاستيلاء عليها .

٤ ــ مناظرات بين بني اسماعيل واسرائيل : بيد ان التلمود يقدم لنا مثالين على الاقل لمطالبة الكنعانيين بحقوقهم الاصلية في ارضهم . فهو يسميهم تارة بالافارقة وطورا بالاسماعيليين او ابناء قطورة . كما يذكر العرب في مناسبة مماثلة . واغلب الظن ان تسمية « الافارقة » تشير الى الفينيقيين الذين كانوا في قرطاجة من شمال افريقيه . هذا بالاضافة الى كون الفينيقيين يتحدرون من حام عبر كنعان . وفي مجموعة الحاخام زهافي نجد هذين المثالين بالتفصيل ، نقلا عن سفر سنهدرين (٩١ أ ، ص ٦٠٨ ــ ٦١٠) تحت عنوان « مناظرات خلافية حول ارض اسرائيل » (Disputations) . لكنه يعتبر المناظرة الاولى بين الافارقة وبني اسرائيل دون الاشارة الى هوية هؤلاء . وفي المناظرة الثانية يذكر الطرفين: اسرائيل واسماعيل . اما التلمود فيقول بان هاتين المناظرتين جرتا امام الاسكندر المقدوني . لنرى ماذا حدث بالضبط وفقا لاخبار التلمود وعلى لسان التنائيم:

المناظرة الاولى : في الرابع والعشرين من نيسان (ابريل) * (وهو اول الشهور في السنة اليهودية) جرى سحب مأموري الضرائب من اليهودية والقدس . لانه عندما جاء الافارقة لرفع شكواهم ضد اليهود وامام الاسكندر المقدوني ، قالوا : « ان كنعان هي لنا ، بحسب ما جاء في التوراة » (سفر العدد ٣٤ : ٢) عن ارض كنعان وتخومها . و « كنعان هو جدّنا » . وهنا يقول التلمود ان المدعو غبيحا بن بصيصا (يبدو انه

---

* ــ يبدو ان هذا التاريخ كان من الاعياد القديمة لدى بني اسرائيل ، اذ يربطه غريتس بهزيمة القائد الروماني فلوروس وانسحابه من القدس (؟) .

شخصية اسطورية في نظر الشارح) تقدم من حكماء اليهود طالبا اليهم تكليفه القيام بمهمة الرد على الافارقة في حضرة الاسكندر . وقد استطاع غبيحا هذا أقناع الحكماء بانتدابه على هذا الاساس : « لو تغلبّوا عليّ في المناظرة ، تقولون لهم لقد غلبتم جاهلا منا . اما اذا انتصرت انا عليهم ، فقولوا لهم : ان شريعة موسى هي التي غلبتهم » . وهكذا تمّ تكليف المناظر اليهودي وفقا لرواية التلمود . اما المناظرة فقد جرت على النحو التالي : (سنهدرين ٩١ أ ، ص ٦٠٩) .

غبيحا : « مما تستخلصون الادلة والبراهين ؟ » .

الافارقة : « من التوراة » .

غبيحا : وانا ايضا سوف آتيكم بالبراهين من التوراة وحدها . ألم تقل التوراة في سفر التكوين ٩ : ٢٥ « ملعون كنعان. عبد العبيد يكون لأخوته » . والآن ، اذا استحصل عبد على ملكية ، لمن يكون هو مملوكا ومن هو صاحب الملك ؟

(وتفسير ذلك في الحاشية : العبد ملك لصاحبه . وحتى لو اعطيت الارض الى الكنعانيين ، فانها ملك لأسيادهم اليهود المتحدرين من نسل حام) .

« وفضلا عن ذلك ، انتم لم تقوموا على خدمتنا منذ مدة طويلة » .

(الحاشية : ان الكنعانيين مدينون لليهود بتلك الخدمات عن هذه المدة) .

الاسكندر : « ردوا عليه ! » .

الافارقة : « امهلنا ثلاثة ايام » .

وهكذا كان . فراح هؤلاء يبحثون عن الجواب ، ولكن عبثا ـ على حد قول التلمود . ثم هربوا بعد ذلك مباشرة تاركين وراءهم حقولهم المزروعة وكرومهم المغروسة ـ والكلام هنا للتلمود . وكانت تلك السنة سنة سبتية .

ان هذه المناظرة على الشكل الذي اوردها به التلمود قد تثير التساؤلات وقد لا تثيرها . وربما خطر للبعض ان يستخرجوا منها معطيات

معينة تتعلق بالموقع الطبقي للاسياد اليهود ازاء عبيدهم الكنعانيين ! فهل كان التلمود امينا في نقلها الينا بالنسبة لحجج الافارقة وردودهم ؟ لنرى ماذا حصل في المناظرة الثانية .

المناظرة الثانية : تقدم الاسماعيليون (بنو اسماعيل) وبنو قطورة (زوجة ابراهيم) بدعوى ضد اليهود امام الاسكندر المقدوني ، وعرضوا فيها ما يلي : « ان ارض كنعان هي ملك مشترك بيننا جميعا ، لانالتوراة تقول : وهذه مواليد اسماعيل بن ابراهيم (تكوين ٢٥ : ١٢) مثلما تقول ايضا « وهذه مواليد اسحق بن ابراهيم » (تكوين ٢٥ : ١٩) .

انهذه الدعوى تؤكد لنا اقدمية الحجة المماثلة التي يتقدم بها العرب المعاصرون في تحليلهم لمدلول الوعد الالهي وشموله لسائر ابناء ابراهيم . بماذا اجاب اليهود عليها في ذلك الحين ؟ يقول التلمود ان غبيحا كرر طلبه السابق لدى الحكماء ومثل امام المدّعين لكي يسألهم عن الادلة والبراهين، ثم حصل على جواب مماثل : « من التوراة » . ويبـــدو ان التلمود يسرد هذه المناظرات على نمط معين ، لانها تتشابه الى حد بعيد. فالرد اليهودي يستند الى الاصحاح ذاته في التوراة ، حيث يقول كاتـــب سفر التكوين ٢٥ : ٥ « واعطى ابراهيم اسحق كل مـــا كان له . وامـــا بنو السراري اللواتي كانت لابراهيم فأعطاهم ابراهيم عطايا وصرفهم عن اسحق ...» . فالمجادل اليهودي يستطرد بعد ذلك قائلا : اذا ما قام أب بتوريث ابنائه خلال حياته ، ثم صرفهم الواحد عن الآخر ، فهل هناك من حق للواحد على الآخر ؟ والجواب التلمودي : كلا ، بالطبع . لكن احد الربانيين يتساءل عن طبيعة العطايا التي وزعها ابراهيم على اولاده، ويجيب الرباني ارميا بن ابّا على ذلك بقوله : نعلم مما تقدم انه لقنهم اسرار الفنون الممنوعة (يقصـــد المعرفة بالسحر والشعوذة واخبار الشياطين الخ) (١٧) .

ومن القصص التي نقرأهـــا في التلمـــود (سفر كتوبوت ١١٢ أ ، ص ٧٢٤ ـ ٧٢٥) ان الربانـــي يشوع بـــن لاوي زار جبـــال (Gabla) في احدى المرات ، فرأى كرومها مثقلة بعناقيد العنب ، وبدت له واقفة كالعجول . « عجول بين الكروم ! » صرخ مشدوها. فقالوا له : انها عناقيد من العنب الناضج . وعندها لم يتمالكهذا الرباني من العويل : « يا ارض، ايتها الارض ، استعيدي ثمارك . لاجل من تنتجين ثمارك ؟ لاجل اولئك العرب الذين ثاروا ضدنا بسبب خطايانا » .

---

١٧ — Tract. Sanhedrin 91 a, p. 610.

وتقول حاشية الناشر بان لفظة الوثنيين (Heathens) ترد بدلا من « العرب » في نسخ اخرى للتلمود . كما يخبرنا الربانيون بان فلسطين كلها لا تحوي ارضا صخرية مثلما تحويه الخليل (حبرون) ، حيث يدفن الاموات . لكن الخليل هي اخصب من صوعن او زوعان (في ارض مصر) بسبع مرات . لان سفر العدد يقول « واما حبرون فبنيت قبل صوعن مصر بسبع سنين » (١٣ : ٢٢) . وفي معرض التساؤلات الربانية حول معنى كلمة « بنيت » يطالعنا القول التالي : « هل من الممكن ان يبني المرء بيتا لابنه الاصغر قبل ان يبنيه للابن الاكبر ؟ » . والابن الاصغر هنا كنعان . ثم نعرف بان جدب الخليل يشير الى الفترات التي لم تكن الارض خلالها مباركة .

ومن الملاحظ في الصور التي يرسمها الربانيون لأرض كنعان او فلسطين ان هناك تفاوتا بين تصويرهم لارض اسرائيل في المستقبل وبين تصويرهم لفلسطين . ففي الزمن الآتي سوف تنتج ارض اسرائيل اصفى انواع الكعك المخبوز وملابس الحرير . وسوف يرتفع القمح الى علو النخلة وينمو على رؤوس الجبال ، كما يرسل الواحد القدوس ريحا عاتية لحصاد هذا القمح العملاقي وتحويله الى دقيق جاهز . وتصبح حبة القمح بحجم كليتي الثور الكبير . لذا نقرأ في هذا السفر : « ان العالم الآتي يختلف عن هذا العالم . ففي هذا العالم يترتب علينا قطاف العنب وعصره ، اما في العالم الآتي فان الرجل سوف يحمل عنقود العنب (او « حبة العنب » في نسخ اخرى) على عربة او فوق ظهر سفينة ، ثم يضعه في زاوية بيته فيشرب من عصارته ويستخدم خشبه لاشعال نار الطبخ .

وهناك رباني آخر زار بني براك حيث شاهد الماعز ترعى تحت اشجار التين ، والعسل يسيل من التين ليختلط بالحليب النازل من الماعز . فقال : حقا انها الارض التي تفيض لبنا وعسلا ! كما نلقى نموذجا آخر للرباني الذي سار مسافة ثلاثة اميال غارقا حتى كواحله بعسل التين . اما القصة التي يرويها التلمود عن ذلك الاموري (الاموريون من السكان الاوائل في ارض كنعان) وحواره القصير مع احد اليهود الذين دخلوا الى فلسطين على زمن يشوع ، فهي جديرة بالاهتمام . فالاموري يسأل الاسرائيلي : « كم تقطفون من شجرة النخيل تلك القائمة على ضفة الاردن ؟ » . والاسرائيلي يجيبه : ستين قورا (القور Kor = ٣٠ سعة !) ثم يستطرد الاموري : « لم تحسنوا في انتاجها ، بل خربتموها بالاحرى . كنا نجني منها ١٢٠ قورا . لكن الاسرائيلي تحبكه النكتة وسرعة الخاطر ، فيستدرك قائلا :

« وانا ايضا كنت احدثك عن محصول جهة واحدة من الشجرة (الجهة الغربية من الاردن !) (كتوبوت ١١٢ أ ، ص ٧٢٦) . ولا حاجة بنا الى التعليق على ذلك ، رغم تلك الترابطات التي تنقلها في مجرى الشعور الى مشاهد مماثلة في رواية هرتزل عن «الارض القديمة ــ الارض الجديدة» .

فالبواعث والتوقعات المسيائية من حيث اجداب ارض فلسطين وتحويلها الى صحارى اكراما لعصر ما قبل مجيء المسيّا ، ثم القاء تبعة التفتح والاخصاب والاخضرار على عاتق العصر الآتي ــ هذه البواعث والتوقعات ، ربما خضعت لنوع من العلمنة (Secularization) على يد الصهيونية ، وان كانت تحتفظ بجذورها الدينية البعيدة المدى في تربة اللاوعي احيانا وعلى مستوى العلانية في احيان اخرى . وليس من قبيل المغالاة القول بان الصيغ التي تتخذها عقيدة المسيّا بالنسبة لفلسطين وارضها تنمّ في جوهرها عن نمط عجيب من « الاستعمار » الذي تسنده الحوافز الدينية وتؤلف محرّكه الرئيسي . فالارض ان هي اثمرت واخصبت على يد غير اليهود تضع التوقع الرباني في مأزق صعب ، اذ لا يجوز ان يتم شيء من هذا القبيل الا تحت اشراف الذين « يستحقون ذلك الميراث الابدي » ويحللون لأنفسهم ، دون سواهم ، مواصفات الطهارة والقداسة والبركة .

ولا غرو فان هذه الملامح التلمودية والخصائص الدينية تنعكس بصورة جلية لدى الزعم الصهيوني القائل بان الحق اليهودي في فلسطين ينبع من منجزات الاستعمار الاستيطاني في طول البلاد وعرضها . فالابراز المتعمد لتلك المنجزات والنوايا المبيتة على صعيد الاستئثار بالانجاز تدفع بالصهيونية الى التقليل من شأن منجزات الغير واعمالهم ، سواء كان ذلك عن طريق دمغها بالتبعية للانجاز الصهيوني وتأثيره ام بنسبتها الى تلك البركة التي حلت في الارض وعليها لدى عودة ابنائها الذين فصّلهم اله اسرائيل على مقاسها وجعلهم قيّمين على مقدّراتها وجديرين بخيراتها .

د ــ نظرة التلمود الى الامم

ليس من السهل ابدا اقتناص ما تجوز تسميته بالنظرة التلمودية الى الامم او غير اليهود . وهذا على الرغم من وجود عدد هائل من الاقوال التي وردت على ألسنة الربانيين بصدد الاجانب والمنشقّين والامم والهراطقة والغرباء الخ ... فقد تحدثنا في القسم الاول من هذه الدراسة

عن الاهتمام المنقطع النظير لدى الاوساط التي تناوىء اليهود بالكشف عن التعاليم المتضمنة في أسفار التلمود بصدد الامم او الذين هم من غير اليهود . وهناك تمييز عام لدى الربانيين بين ما يدعونه ب « ابناء نوح » وبين الاسرائيليين او « بني اسرائيل » . فالنوحيون (Noahites) يقفون في كثير من الاحيان مقابل المتحدرين من نسل ابي الآباء او البطريرك الاول . وفي سفر سنهدرين (٥٦ أ ، ص ٣٨١ – ٣٨٢) نتعرف الى الوصايا السبع التي اعطيت الى ابناء نوح على النحو الآتي :

١ – الشرائع الاجتماعية : اقامة المحاكم وممارسة العدل

٢ – الامتناع عن التجديف (Blasphemy)

٣ – الا يعبدوا الاصنام والاوثان

٤ – لا تزنِ

٥ – لا تقتل

٦ – لا تسرق

٧ – لا تأكل اللحم المقطوع من حيوان على قيد الحياة .

ويضيف اليها الرباني حنانيا بن جملئيل : لا تتناول الدم المسحوب من حيوان حيّ . بينما نجد الرابي حيدقا يضيف « لا تخصِ » ، والرباني شمعون : « لا تمارس السحر والشعوذة » .

ومن الملاحظ ان شرّاح التلمود المحدثين لا يألون جهدا في التشديد على هذه الوصايا . فهي بالنسبة الى بلوخ (Bloch) تمثل المبادىء السبعة الاساسية لديانة جامعة . (انظر : بلوخ – **المصدر السابق** ، ص ١٤) . وخلاص ابناء نوح يعتمد على مراعاتهم اياها . بينما يؤكد شارح سفر سنهدرين في الحاشية بان هذه الوصايا تؤلف المقومات الاساسية لكل تقدم انساني ورقي اخلاقي. ثم يعترف بان اليهودية تنطوي على نظرتين في آن واحد معا : نظرة قومية خصوصية الى الحياة ونظرة انسانية جامعة . والمشكلة في موقف اليهود من الامم تنبع من تقابل هاتين النظرتين وتعارضهما في كثير من الاحيان . لان النظرة اليهودية في خصوصيتها تضع اليهود في كفة مستقلة ومنفصلة عن الغير ، وتوقف عليهم شريعة دينية خاصة بهم وحدهم ودون سواهم .

فالتلمود يتحدث عن « ابناء نوح » و « الوثنيين » في نغمة واحدة.
وفي سفر سنهدرين نفسه (٥٧ أ ، ص ٣٨٨) نتعرف الى موقف فريق لا بأس به من الربانيين : الرابي حونا والراب يهوذا وجميع تلامذة الراب. يقول هؤلاء بان الوثني يقتل فيما لو خرق وصية من الوصايا النوحية السبع . ثم يتساءلون : ماذا بشأن السرقة واللصوصية والاختلاس او الاستيلاء على امرأة جميلة في الحرب . وتتجلى الخصوصية اليهوديةعلى خير وجه في الاجابات التي يعطونها : فالوثني (وفي بعض طبعات التلمود استبدل المراقب لفظة وثني (Goy) بـ « السامري » = (Samaritan الذي يسرق اخاه في الوثنية أو يرتكب السرقة بحق الاسرائيلي ، ينبغي له اعادة المسروق الى اصحابه او استحقاق العقاب اللازم . اما الاسرائيلي الذي يسطو على وثني فيحق له ان يحتفظ بما سرقه ! والعقاب الذي يناله الوثني على خرقه للوصايا النوحية السبع هو الموت بقطع الرأس (Decapitation) .

ومما تجدر ملاحظته في هذا الصدد هو ان الاسرائيليين يعتبرون التوراة ملكا خصوصيا لهم وحدهم. فالوثني الذييدرس التوراة يستحق عقوبة الموت في نظر الرابي يوحنان (سنهدرين ٥٩ أ ، ص ٤٠٠) ، لان موسى اوصانا بناموس ميراثا لجماعة يعقوب (تثنية ٣٣ : ٤) . اي ان التوراة هي ميراثنا نحن ، وليست ميراثهم ! لكن الربانيين يعترضون على هذا القول بالاشارة الى ان الشرائع النوحية لا تشتمل عليه . وهناك بالمقابل في التلمود نفسه رأي يعتبر الوثني الذي يدرس التوراة في منزلة الكاهن الاعلى (سنهدرين ٥٩ أ ، ص ٤٠٠) . فالقاعدة التي يسير عليها هذا الرأي المتسامح نسبيا هي التالية : كل وصية من الوصايا التي اعطيت الى ابناء نوح وتكررت في سيناء تنطبق وتصدق على الطرفين : الوثنيون والاسرائيليون . اما الوصايا المعطاة لابناء نوح دون تكرارها في سيناء تصدق على الاسرائيليين دون النوحيين . ومن الواضح ان هذه القاعدة لا تخلو من محاباة الاسرائيليين ، اذ تعتبر التكرار في سيناء دلالة لجعل الوصية المعينة وقفا على الاسرائيليين دون سواهم . فالغرض الاساسي هو الابقاء على التمييز بين اليهود وغير اليهود ، واقامة الاسيجة حول المجتمع الديني المغلق والمنغلق على نفسه . ومن الامثلة التي تبين لنا تمتع بني اسرائيل بالميزة والافضلية ازاء الاغيار نذكر ما يلي من آراء الربانيين واجتهاداتهم :

١ ـ الرابي حنينا يقول : اذا ضرب الوثني يهوديا استحق الموت

(والاسناد : عندما اقــدم موسى على قتــل المصري وطمره في الرمل عقابا له على ضرب رجل عبراني من اخوته (تكوين ٢ : ١٢) .
ثم يضيف هذا الرابي : « من ضرب اسرائيليا على فكّه ، كأنــه اعتدى على الحضرة الالهية » .

٢ ــ لكن رش لاقيش يرد بقوله : « من رفع يده ضد جاره ، حتى ولو لم يضربه ، فهو شرير وخاطىء » . اما الوثني الذي يراعي يوم الراحة فانه يستحق الموت في نظر رش لاقيش .

على ان الربانيين يمضــون في تساؤلاتهم وتخريجاتهــم ، فيسأل احدهم : هل هناك من شيء محلل للاسرائيلي لكنه محرّم على الوثني ؟ وماذا بشأن المرأة الجميلة ؟ يجيب التلمود في محاولة لتبريــر السمــاح للاسرائيليين بما يحرّمونه على سواهم : ان حق الاسرائيلي في المــرأة الجميلة يرجع الى كون الوثنيين لم يفوضوا بالغزو . والمقصود بالغزو هنا : غزو فلسطين . بينما تؤكد الحاشية ان هذه الاستباحة كانت واردة اثناء عملية الغزو فقط ، وليس بعدها .

والسؤال الذي ينبغي طرحه على سبيل الايضاح والتركيز هــو الآتي : هل يميز التلمود والربانيون بين الامم او غير اليهود ، ام ان احكامهم واقوالهم تسري على الجميع بلا استثناء او تمييز ؟ وكيف لنا ان نفهم تلك التسميات والاصطلاحات التي ترد في اسفار التلمود عــن « الفوييم » و « النوخريم » (Nochrim, Nochri) و « الغيريــم » (Gerim, Ger) و « التشوبيم » (Teshubim, toshab) و « المينيم » (Minim, min) الى آخر ما هنالك من اسماء الغرباء والاجانب والوثنيين وغير اليهــود بصورة عامة .

لقد اشرنا الى هذه المسائل في الفصل الثاني مــن القسم الاول . وينبغي لنا الآن تناولها بشيء مــن التفصيل والشرح ، علما بأنها مثــار خلافات ومجادلات لا طائل تحتها .

١ ــ العبادة الغريبة : ان سفر « عابوده زاره » (سدر نزيكين) في التلمود هو المكان الامثل للبحث عن الملامح الرئيسية في نظرة الربانيين الى غير اليهود . فالمعنى الحرفي لهذه اللفظة ('Abodah Zarah) هو « العبادة الغريبة » ، اي العبادة غير المألوفة لدى اليهود وغير المعروفة عندهم . ومنها

اصبح هذا السفر يعرف بالموضــوع الذي يتناوله : عبادة الاصنــام او الاوثان (Idolatory).

يقول أ. كوهن في مقدمته لهذا السفر التلمودي (١٨) ـ وفي محاولة لتبرير الاساليب التي لجأ اليها الربانيون في حماية اليهود ضد التأثيرات الخارجية والعبادات الغريبة ـ بان الظروف السائدة في العصر التلمودي هي التي اوحت باتخاذ مثل تلك الاجراءات بحق غير اليهود . فطريقــة العبادة المتبعة لدى الشعب كانت مسألة حياة او موت بالمعنى الحــرفي للكلام . والممارسات الدينية لدى الامم الاخرى والمجاورة منها بنوع خاص تنطوي على اغراء شديد بتقليدها. مما يطرح بدوره مشكلة الصمود بوجه التأثيرات الغريبة والصعوبات التي تنطوي عليها .

اي ان الربانيين كان عليهم ان يفكروا جديا بمسألة الوقوف بوجــه القوى الدامجة او التي تتهدد اليهود بالصهر في بوتقتها وافقادهم طابعهم الديني المميز . لذا لجأوا الى هذه التدابير الصارمة ، في ضوء الظروف السائدة آنذاك ، واتسمت نظرتهم بذلك الضيق البارز والانغلاق الشديد. فالخطر المحيق بهم كان يتهدد وجودهم بالذات ويهدد بالقضاء على التراث الروحي المتحدر عن الاجداد . ويضيف كوهين قائــلا : « ينبغي لنــا ان نتصور وجود اقليات ضئيلة العدد من الوحدانيين ، تحاول الصمود بوجه قانون الجاذبية الذي كان يميل نحو اغراقها في لجّة الشعوب المحيطة بها، من الملاحدة الى المشركين » . فلا مجال للتسويات على الاطلاق ، بــل ينبغي تشييد جدار عال حول التوراة واقامة سور مماثل حول اليهــودي لحمايته ضد اغراءات الجيران في شعائرهم وطقوسهم ومعتقداتهم. ولقد اعتبر الربانيون عبادة الاصنام بمثابة خطيئة مميتة ، وجعلوا حظر هــذه العبادة يوازي في ثقله جميع الوصايا الاخرى في التوراة (انظــر سفر « حورايوت » ٨ أ ، ص ٥٣) . اما المبدأ الذي اتّبعوه فهو « الوقاية خير من العلاج » . لئلا يستفحل امر تلويث اليهودي بوباء الوثنية .

لكن هذه التبريرات والاستثناءات لا تخلو من نقاط الضعف . ومن الصعب الاقتناع بان بواعثها كانت محصورة بالحفاظ على وحدانية اليهود ضد الطغيان الوثني . فالى جانب المحافظة على التراث الروحي هناك نزوع قوي نحو الحفاظ على النقاء العنصري ، لان اليهود يعتبرون التوراة ميراثا

---

١٨ ـ انظر
A. Cohen — **Introduction XI — XIII, Seder Nezikin, Vol. IV.**

تفرديا لهم دون سواهم ، ويبرعون في تصوير اختيارهم وحدهم لتلقّي رسالة الناموس (١٩) . وهذه النظرة مهما سمت دوافعها وتنزّهت بواعثها تبقى اسيرة نفسها ، فلا ترى الآخرين الا بمنظارها ولا تحكم عليهم الا من زاوية مقاييسها . كما انه من الاجحاف والشطط القول بانها موقوفة على اليهود دون سواهم . لكنها تحولت لدى اليهود بنوع خاص ، وفي ظل ظروف تاريخية معينة ، الى نظرة خصوصية ضيقة ولم تتطور في جوهرها مع تطور الزمن . واليها يعزى الكثير من اصرار اليهود على تفرّدهم وانعزاليتهم عن باقي الامم والشعوب .

على ان الناحية التي تهمنا في ذلك كله ليست « محاسبة اليهود على ما ارتكبوه بحق انفسهم » ، بقدر ما هي تلك التأثيرات التي احدثتها النظرة المذكورة ، وتلك العناصر القومية الضيقة ، لا بل « الشوفينية » ، التي ترسبت فيها .

يقول بلوخ في معرض الدفاع عن النظرة اليهودية التلمودية الى الامم بان علينا التمييز بين «الغريب النزيل» (Ger Toshab = Sojourner-Proselyte) وبين «المريد الصديق» او الكامل (Ger Zeedek = Righteous-Proselyte) فالاول يراعي الوصايا النوحية السبع ، والثاني يتقبل اليهودية بكل عقائدها الدينية . لكن الثاني يبقى « غير » يهودي او دخيل على عنصرية اليهودية ، رغم تقبّله. وفي سفر « عابوده زاره » نجد الكثير من التحفظات والشبهات التي تحوم حول هؤلاء المريدين ـ من جانب اليهود طبعا. هناك تعريف لهذا المريد بانه « الاممي الذي يأخذ على نفسه عهدا في حضرة أحبار ثلاثة بالاقلاع عن عبادة الاصنام » (٦٤ ب ، ص ٣١٣ ـ ٣١٤) . وقد يطول بنا الامر لو اردنا عرض التفاصيل الكثيرة التي ترد على لسان الربانيين بالنسبة لغير اليهود ، سواء كانوا من النزلاء الاغراب او المريدين او الاجانب والوثنيين. لذا نكتفي بايراد التفسير اليهودي للنظرة التلمودية الضيقة الى غير اليهود . ومما يسترعي الانتباه دون شك هو المحاولة التي يقوم بها بلوخ وامثاله بقصد الدفاع عن تلك النظرة وانقاذها من براثن النقد الاممي .

---

١٩ ـ يدافع الباحثون اليهود عن هذا الموقف بالاشارة الى موقف الكنيسة التفرّدي بناء على عبارة اعمال الرسل ٤ : ١٢ « وليس بأحد غيره الخلاص » . وهي العقيدة المعروفة بـ (لا خلاص خارج الكنيسة) « Extra Ecclesiam Nulla Salus »

فقد يشدد بلوخ على ان الشرائع الصارمة في التوراة هي موجهة في الدرجة الاولى ضد الشعوب الكنعانية ، ولا يسري مفعولها على غير تلك الشعوب . مع العلم بان المواجهة آنذاك لم تكن بين اليهود والشعوب الاخرى في العالم المعروف ، بقدر ما كانت بينهم وبين الشعوب الكنعانية التي قاومت الغزو لأرضها . ثم يستشهد بأقوال عديدة من اسفار التلمود لكي يدعم رأيه القائل بان تلك الاجراءات القاسية كانت بمثابة تدابير استثنائية ضد الشعوب الكنعانية في فلسطين . وجلّ ما يستفاد من تلك الاقوال التي يعتبرها بلوخ عقيدة اساسية في التلمود هو التعديلات التالية :

« لا يوجد هراطقة او منشقّون بين الامم . ان اكثرية الامم ليست من المنشقّين (Minim) . والامميون خارج فلسطين ليسوا من عبدة الاصنام ، بل هم يتابعون عادات اجدادهم ».

(سفر حولّين ١٣ ب ، ص ٦١)

لكن المعيار الاساسي للنظرة التلمودية واليهودية يبقى اسير الامتياز الذي تفردت به اسرائيل من بين الامم ، وهو امتياز من صنيع اسرائيل وحدها . ففي سفر « عابوده زاره » نجد الرابي يوحنان قائلا : « ان الواحد القدوس ، تبارك اسمه ، قدّم التوراة الى كل امة وكل لسان ، فلم يقبلها احد منهم ، حتى جاء الى اسرائيل فتلقتها منه » (٢ ب ، ص ٤) .

وربما اتيح لنا التعرف على مصير غير الاسرائيليين في الدين والعنصر من خلال الصورة التي يرسمها الربانيون في التلمود لهذا المصير المشؤوم . اذ عندما يحل العصر المسيائي ويقوم المجتمع اليهودي الامثل في ظل الدولة المستعادة والتوراة والهيكل ، سوف يحل ايضا يوم الحساب بالنسبة لغير اليهود . وسوف يجلس الواحد القدوس مقهقها في الضحك بينما يتوافد الوثنيون طالبين قبولهم في عداد المريدين . لكنهم عبثا يحاولون ، « لانه في ايام المسيّا لن يقبل المريدون ، مثلما كانت الحال في ايام داوود وسليمان » . ولن يشفع لهم اقدامهم على اعتناق الدين من تلقاء انفسهم وبمعزل عن ارباب الديانة (Self-made Proselytes) . اي ان التشكيك بدوافع هؤلاء يحول دون قبولهم . لانهم يسعون وراء المنفعة وخوفا من انتقام الرب او رغبة منهم في المشاركة بخيرات العصر المسيائي وبركاته الوفيرة (عابوده زاره ٣ ب ، ص ٨ — ٩) .

على ان احد التنائيم ، اسماعيل ، ويرجع تاريخه الى اوائل القرن الثاني للميلاد ، يرسم صورة اكثر تسامحا من صور النقم السائد في

التلمود . فهو يفسح المجال امام المصريين والاحباش والفرس لتقديم الهدايا الى المسيّا ، ويفتي بان الواحد القدوس سوف يقبلها منهم . فالمصريون اصحاب فضل في ايوائهم بني اسرائيل ، بينما يتقدم الاحباش قائلين : اذا كان المصريون قد استعبدوا العبرانيين فنالوا هذه الافضلية ، ألسنا نحن في مركز يؤهلنا للبركة ايضا ؟ ويتقدم الفرس في اعقاب الرومان لتذكير رب العرش في اسرائيل بانهم ساعدوا على تشييد الهيكل ، بعكس الرومان الذين قاموا بتخريبه . وهكذا تحل اللعنة على رومه ، فتسحب اذيالها خائبة وتغادر الحضرة المسيائية ، بينما تحاول الامم الاخرى الدفاع عن نفسها ورفع قضيتها ، لكن دون جدوى .

٢ ــ العرب في التلمود : لا بد لنا من التساؤل قبل ختام هذا الفصل عن صورة « العرب » في اسفار التلمود . وهناك اشارات عابرة الى جانب الاخبار والقصص التي تحدثنا عن العرب الذين التقاهم الربانيون او كانوا على اتصال وثيق بهم . فقد رجعنا في ذلك الى فهرس التلمود العام وحاولنا تتبع كلمة « عرب » و « عربه » و « عربيه » ، كما عدنا الى المواضع التي اتت على ذكر اسماعيل وابناء اسماعيل او الاسماعيليين . ويجب التنويه بان عناصر الصورة التلمودية لا تخلو من بعض التحامل ضد عرب الجاهلية ، مثلما هي شديدة التحيز ضد اسماعيل بن ابراهيم والمتحدرين من نسله .

يقول الرابي حانا بن آبا في سفر « سوكاه » (٥٢ ب ، ص ٢٥٠) نقلا عما قيل في «بيت الدرس» ما يلي : « هناك اربعة اشياء يندم الواحد القدوس تبارك اسمه على خلقه اياها ، وهي التالية : النفي ، الكلدانيون ، الاسماعيليون (يقول الناشر في الحاشية بان هذه التسمية مرادفة للعرب الذين يعيشون حياتهم كلها تحت الخيام) ونزعة الشر » . ويسند قوله عن العرب الى سفر ايوب ١٢ : ٦ ــ « خيام المخرّبين مستريحة والذين يغيظون الله مطمئنون . . . » .

وفي سفر « بابا متزيا » (٨٦ ب ، ص ٤٩٩) نجد الرابي جماي بن اسماعيل يقول بان المسافرين مع ابراهيم احتجوا لديه قائلين: «هل تحسبنا من العرب الذين يعبدون الغبار على اقدامهم ؟ لقد سبق لاسماعيل ان تحدر منك » . (والمقصود في نظر الشارح هو ان اسماعيل يفعل ذلك ايضا) . لكن شروحات الربانيين اللاحقة ــ كما هي الحال في Pesikta Rabbati ــ تزعم «ان الغبار في ارض اسرائيل يؤدي الى التوبة» .

(انظر Zahavi ، ص ٨٨) كما يخبرنا سفر كتوبوت (١١٢ ب ، ص ٧٢٨) بان الرباني حيّا بن غمدا كان يمرمغ نفسه في تراب فلسطين وغبارها ، استنادا الى ما جاء في المزمور ١٠٢ : ١٥ (٢٠) .

وهناك اشارات كثيرة الى الوصفات الطبية التي ينسبها التلمود الى العرب . فالرباني المصاب باليرقان (Jaundice) يسارع الى تناول الكرّاث باعتباره النبات الذي يولّد أكله حرارة في جسد المصاب بهذا الداء (سفر السبت ، ص ٥٣٨) . والرباني يوحنان يصاب بالاسقربوط (Scurvy) فلا يجد علاجا الا في وصفة ذلك العربي : « خذ نوى الزيتون الذي لم ينضج سوى ثلثه واحرقها فوق النار ثم الصقها على اللثة من الداخل ». (سفر يوما ، ص ٤١٣) . وهناك وصفات كثيرة لامراض المعدة ، منها الكمّون ، والكراوية والنعناع والمرار (الافسنتين) والزوفا الخ . لكن الرباني بابا جرّبها فلم تشف معدته . حتى اخبره احد المسافرين العرب بما يلي : خذ ابريقا جديدا ثم املأه بالماء وضع فيه ملعقة من العسل الذي بات ليلته تحت النجوم ، واترك المزيج ليوم الغد ثم تجرّعه ! (عابوده زاره ، ٢٩ ب ، ص ١٤٣) .

كما تطالعنا القصص الكثيرة عن معاملة العرب لجمالهم . فالرباني رباح بن بار حانا يحكي عن التاجر العربي الذي امسك سيفا وقطع شرايين جمله ، لكن الجمل لم يتوقف عن الشهيق (يباموت ، ص ٨٥٢). وينسب الربانيون الى العرب انهم يسيئون معاملة الاسرى من النساء ، كما ينفي عنهم البعض هذه التهمة (كتوبوت ، ص ١٩٩) . ويبدو ان ذلك الرباني الذي شاهد العربي يضرب ناقته او جمله بالسيف هو على شيء من التخصص في غرائب الاخبار عن العرب. فهو يقول انه شاهد امرأة عربية وقد القت بثدييها فوق ظهرها ثم ارضعت طفلها . (كتوبوت ، ص٤٧٢).

---

٢٠ ـ ومن هناك اجدر من اليهود بتهمة عبادة التراب والغبار . ان الصهيوني الاميركي موردخاي كابلان في كتابه عن « الصهيونية الكبرى في التكوين » يستنكر القول المنسوب الى دانتون بان المرء لا يحمل معه تراب بلاده على نعل قدميه . ثم يضيف : « لكن اليهودي ، حيثما ذهب في تجواله كان يحمل معه تراب ارض اسرائيل على نعل قدميه » . انظر Kaplan ، **المصدر السابق** ، ص ٤٠ .

ونقرأ في سفر غطين ، ص ٢٠٠ ، عن امرأة عربية جاءت الى احد الربانيين بكيس يحوي بعض « التمائم » اليهودية . فعرض عليها حبتين من البلح لقاء كل زوج منها . وحين اخذتهم منه في غضبها والقت بهم في النهر ، راح يتحسر لانه كسّد من قيمة السلعة الى تلك الدرجة امامها .

أما صاحبنا رباح بن بار حانا فلا يتوقف عن سرد قصصه . والقصة التي يرويها في سفر بابا باترا (٧٣ ب ، ص٢٩٢) ليست في صالحهابدا. كانوا مسافرين في الصحراء فانضم اليهم عربي كان يعرف وجهة السير بتناول حفنة من الرمال وشمها . فسألوه كم نبعد عن الماء ، واجاب بعد ان شم الرمال : ٨ فراسخ . ثم اعادوا الكرة بعد مسيرة فراسخ خمسة، فأجاب : ثلاثة . ويقول الرباني انه وصحبه حاولوا ابدال الرمال لكي يمتحنوا الرجل فلم يفلحوا في ذلك ابدا . واخذهم هذا العربي فيما بعد الى التيه لكي يريهم اولئك العبرانيين الذين ماتوا خلال ٤٠ عاما بعد الخروج من مصر . وهنا رأى الرباني بار حنا ان « الاموات ينامون على ظهورهم وكأنهم في حالة انتعاش » ، كما شاهد العربي يمر من تحت ركبة احدهم وهو يركب جمله ويرفع رمحه دون ان يلامس شيئا . وعندما اقدم الرباني على اقتطاع زاوية من طليت احد الموتى بلون الارجوان ، انتهره العربي بقوله : لدينا تقليد يقول بأن من يأخذ معه شيئا من هنا لا يستطيع التحرك . فأرجع الرباني ما اخذه وتمكنت القافلة من متابعة سيرها ! (بابا باترا ٧٣ ب ، ص ٢٩٢ — ٢٩٣) .

كما ينسب الربانيون الى العرب اعمال السحر والعاب الخفية . فنقرأ في سفر سنهدرين (٦٧ ب ، ص ٤٦٠) عن عربي امتشق السيف وقطع به الناقة ، ثم قرع جرسا فنهضت الناقة دون وجود اثار للدماء عليها ! ويتحدث هذا السفر عن اللعنة التي انزلها نوح بولده الرابع ، كنعان ، فيلصق به كل فعل شنيع .

وفي عابوده زاره (٢٢ أ ، ص ١١٣) يقول المشنا بانه ينبغي على اليهودي الا يضع مواشيه في زرائب الوثنيين ، مثلما يتوجب على النساء اليهوديات الا يختلين وحدهن مع الوثنيين . فالوثني يمارس اعمالا منافية للحشمة مع البهائم ، وهو معروف بفجوره وفسقه ، كما انه يريق دماء الرجال من اليهود . اما لماذا يفضل الوثنيون بهائم الاسرائيليين على نسائهم ، فعلمه عند الحية التي جاءت الى حواء وغرست فيها الشهوة الدنيئة . ويتساءل المشنا (٢٧ أ ، ص ١٣٥) هل يجوز ان نسمح « لهم »

بمعالجتنا متى كان العلاج لقاء دراهم ؟ والجواب هو جواز ذلك طالما ان العلاج ليس على اساس شخصي . بينما نجد الحكماء يقولون لليهودي : اياك ان تقصدهم لقصّ شعرك ، الا في مكان عام وبحضور اكثر من شخصين (لان الوثني في زعمهم قد يقطع رقبة الاسرائيلي بالموس) . ومن المحرّم على اليهودي ان يتعاطى مع المنشقين (Minim) او يتحادث معهم ، كما يحظر عليه الاستشفاء والمعالجة لديهم حتى ولو كانت حياته في اشد الخطر !

وهناك قصص كثيرة عن عربي اسمه بارعدي . فقد استعار زقاً للخمر من احد الربانيين ثم ارجعه الى صاحبه . ولما عاد في طلبه قيل له : ان حكم الشريعة يقضي بملء الاواني لمدة ثلاثة ايام بالماء لتطهيرها من جراء استعمال الوثنيين لها (عابوده زاره ، ٣٣ أ ، ص ١٦٢) . والى هذا العربي نفسه ينسب سفر مناحوت (٦٩ ب ، ص ٤١٠) بان الفيوم امطرت فوق قطعةارض يملكها ما مساحته ثلاثة فراسخمنالقمح بعلو صفحةاليد !

اما الرابي فنحاس بن يائير فيحدثنا بالحكاية التالية (سفر حولّين ٧ أ ، ص ٢٨ – ٢٩) . يقول : « كنت في طريقي لافتداء بعض الاسرى واتيت الى نهر يدعى جينّاي ، فخاطبت هذا النهر ان يشق مياهه لكي اعبر الى الضفة الاخرى . لكن النهر اجابني : انت تنفذ مشيئة صانعك، وانا كذلك (كل الانهار تجري الى البحر) ». وبعد اخذ وردّ ، وتهديد من انرباني بقطع المياه عن مجراه ، انشق النهر امامه وعبر عليه . ثم جاء رجل يهودي يحمل قمحا للفصح ، فشفع له الرباني لدى النهر لانه يقوم بفريضة دينية . وحين جاء دور العربي ، استجاب النهر من جديد لئلا يقول هذا العربي : أتعاملون رفيق السفر بهذه الطريقة ؟.

واخيرا نقرأ في سفر السبت (١١ أ ، ص ٣٩) على لسان رابا بن محازيا وباسم الرابي حاما بن غوريا الذي تكلم باسم الراب : لا بأس من الخضوع لحكم واحد من ابناء اسماعيل، بدلا من حكم الغريب (الادومي) . والمقصود بذلك تفضيل الحكم العربي على البيزنطي – في رأي حاشية الشارح .

ان هذه الصور والاخبار تبقى رهينة للفترة التلمودية التي تنتسب اليها تاريخيا . وهناك ملامح عامة تشترك فيها ، سواء لجهة الاساءة أم للاقرار ببراعة العرب الذين صادفهم الربانيون في ذلك الزمان . فلا يمكن الجزم بانها تعكس موقفا معينا يختلف عن الموقف اليهودي السائد ازاء

الوثنيين او الامم . وربما وجب على الباحث عن ملامح اشد وضوحــا ان يربط بين النظرة التلمودية وبين نظرة اليهود الى علاقة ابراهيم بكل مــن ولديه : اسحق واسماعيل . فالمصادر العربية القديمة تتحدث عن ذلك وتتحدى المزاعم اليهودية في مسألة استعداد ابراهيم للتضحية بأسحق، لكي تؤكد بان المقصود هو اسماعيل وليس اسحق . وهو موضوع حري بالبحث ، لكنه يقع خارج نطاق هذه الدراسة .

الفصل الثالث

اسرائيل والتلمود

« ان بعث الدولة اليهودية واعادة جمع شمل المنفيين من بني اسرائيل يجب ان يفتحا مجالات جديدة للتقليد الرباني لكي يكشف من جديد على طاقاته الهائلة . وهذا التحول الهائل في المسرح اليهودي ينبغي له ان يؤدي ، بعد فترة من التكيف الداخلي والتوطيد ، الى ايجاد محكمة مركزية في القدس Bet Din Hagadol . لانها وحدها في نظر ابن ميمون تستطيع امتلاك الحيوية والسلطة لتمكين الشريعة الشفهية من اداء وظيفتها دون ان تكون مقيّدة بالاحكام المصنفة والسوابق » .

(الحاخام ابشتاين في مقاله عن « التقليد الرباني » ، ص ٧٤) .

ان الدعوة التي يطلقها الحاخام ايزيدور ابشتاين ، وهو الذي اشرف على طباعة تلمود سونسينو وترأس تحريره ، هي دعوة الى احياء مؤسسة السنهدرين او المجمع الاكبر للشرع الديني في اسرائيل . فالدولة اليهودية مدعوة الى اعادة تلك المؤسسة (Great Beth Din) التي رعاها الفريسيون ابان الكومنولث الثاني وكانت صاحبة السلطة المطلقة في جميع الشؤون المتعلقة بالحياة الدينية وفي جميع القضايا المدنية والاهلية (انظر كتاب ابشتاين Judaism ، **المصدر السابق** ، ص ١٠٠) لكن تحقيق مثل هذه الرغبة التي تنازع الكثيرين من امثال الحاخام المذكور ربما كان مؤهلا للاصطدام بسلطتين قائمتين حاليا في اسرائيل : الدولة من جهة ودار الحاخامية من جهة ثانية . فالسلطة الثانية ـ دار الحاخامية ـ تقوم على تطبيق الشرع التلمودي في شؤون الاحوال الشخصية للاسرائيليين ، من الزواج الى الطلاق والمواريث . وهي شديدة التمسك في تنفيذ احكام

الشرع بحذافيرها ، مما ادى في الماضي — ولا يزال يؤدي في الوقت الحاضر — الى اعنف الازمات الداخلية . وجعل اليهود الموجودين في اسرائيل والمقيمين خارجها على حد سواء يتساءلون : « من هو اليهودي ؟» حتى ان السلطة التنفيذية في الدولة وجدت نفسها على استعداد لتجاهل الاحكام الصادرة عن محكمة العدل العليا والاستجابة لمطالب دار الحاخامية بتنفيذ اوامر الشرع التلمودي المتوارث * .

ولا بد من التساؤل في هذا الصدد ايضا عما تكون يا ترى وظيفة البرلمان الاسرائيلي المعروف بالكنيست . فهو يتألف ايضا من ١٢٠ عضوا، على غرار السنهدرين القديم ، وان كان العدد يتراوح بين ٧٠ شيخا من شيوخ الفريسيين و ١٢٠ نائبا عن يهود اسرائيل . وفي سفر سنهدرين من التلمود بالذات (١٧ ب ، ص ٨٩) نجد الربانيين يتساءلون عما يجب ان يكون عدد سكان المدينة لكي تصبح مؤهلة لقيام سنهدرين فيها ؟ والجواب : مائة وعشرون نسمة . فهل يتشابه الكنيست والسنهدرين من حيث العدد فقط . وما هي اوجه الشبه بين السنهدرين القديم والمؤتمر العقائدي الذي دعا اليه بن غوريون او السؤال الذي طرحه في اواخر الخمسينات على ٤٣ حكيما من حكماء اسرائيل في العالم ؟

ان النزعة الثيوقراطية موجودة في الدولة اليهودية (الثالثة) على نحو لا يختلف كل الاختلاف من حيث الممارسة والنفوذ عن سلفها لدى الكومنولث الثاني . فهل يريد دعاة احياء السنهدرين ارجاع عجلة التاريخ بمئات مئات السنين الى الوراء لكي يبعثوا من جديد احلام الاشمونيين والمكابيين التي قضت على اصحابها وايقظتهم على واقع عنيد ومؤلم ؟

---

* — كتب جورج فريدمان عام ١٩٦٥ يقول : « تدور مناقشات كثيرة في اسرائيل حول عقد سنهدرين (مجمع) ، ولقد قرأت مقالات علمية تتحدث عن تاريخ تلك المؤسسة ودورها ، كما يصفهما المشنا والغمارا . فالسنهدرين العصري لا يسعه بالطبع الاكتفاء بان يكون مجرد محكمة للعدل ، بل يتوجب عليه ان يكون نوعا من المجمع المسكوني (Ecumenical Council) الذي يملك الصلاحيات والمؤهلات لاعادة النظر في الحلقا ككل . وينبغي له ، كما سبق للحاخام الأكبر كوك ان اقترح ، التمييز بين الشرائع الثابتة (Immutable laws) والقواعد القابلة للتعديل او التي يجوز اسقاطها . (انظر الحاشية رقم ٩ من هذا الفصل) .

اما بركوفيتز (١) فانه يقترح انشاء مؤسسة يهودية مركزية لتكون بمثابة اكاديمية للبحث التلمودي (Academy for Talmudic Research) . وذلك في معرض تشديده على وجوب التخلي عن طريقة التدريس والدرس القديمة ، تلك الطريقة التي تتبعها اكاديمية الدراسات التلمودية المعروفة باليشيفا .

لكن بركوفيتز يتطلع ايضا الى ابعد من حدود الاكاديمية التي تعنى بالبحوث والدراسات التلمودية . فهو يدعو الى « جمع شمل روحي » على غرار العقيدة الصهيونية في جمع يهود العالم وتوطينهم في اسرائيل. لذا نجده يطلق الوصف التالي على دعوته Spiritual Kibbutz Galuyot اي : جمع شمل روحي عظيم في مركز يهودي، بحيث يصب « الحصاد الروحي للعبقرية اليهودية في بلدان شتاتنا » في هذا المركز ، وتكون فلسطين موئله واللغة العبرية لسانه . (وهو يذكر فلسطين بالاسم لانه كتب ذلك ايام الانتداب ، ١٩٤٣) .

وهناك دعوات اخرى مماثلة يرتفع نداؤها كلما تأزم الوضع داخل اسرائيل بين علمانية الدولة واصرار دار الحاخامية على التشدد في تطبيق الشرع التلمودي وممارسة الصلاحيات التي من شأنها تقريب الدولة اليهودية من ذلك المثال الثيوقراطي الاعلى في قديم الازمنة .

فلو جاز لنا اعتبار الغرض من اعادة السنهدرين الى سابق عهده ـ كمؤسسة تملك الصلاحيات المطلقة في اتخاذ القرارات بشأن المسائل والقضايا الدينية ـ لترتب على اولئك الدعاة ان يوضحوا كيفية عملها مقابل السلطات الممنوحة لدار الحاخامية . مثلما ينبغي لهم تحديد الثقل المتوقع لمؤسسة من هذا النوع . فالمطلوب بنظرهم هو ان يقوم السنهدرين العتيد بتقرير المسائل الدينية تمشيا مع متطلبات العصر ووفقا لروحه . لكن المشكلة تبقى مرهونة باقتناع دار الحاخامية التي ترفض اعادة النظر في احكام الحلقا التلمودية . فهي تخشى على النقاء العرقي لليهود من ان يتلوث ويفسد متى خالطه شيء غير يهودي . والشرع التقليدي المستمد من احكام التلمود يؤيدها في ذلك ، او على الاقل : هي قادرة دوما وابدا على تفسير الشرع لصالحها . كما ان الحاخام ابشتاين لا يريد مثلا انزال الشولحان عاروخ عن عرشه ، لئلا ينتشر التشويش وتعم الفوضى

---

١ ـ انظر Berkovits ، **المصدر السابق** ، ص ٦٣ .

الدينية (٢) . وهل سيقبل الحاخامون المتزمتون في اصدار احكام مسايرة لحاجات العصر ، طالما انهم ينظرون الى الشرع التلمودي تلك النظرة المغلقة والنهائية .

لا بد لنا هنا من عودة عجلى الى الوراء لكي نستعيد تلك المواقف التي نادت بها اليهودية الاصلاحيــة ، فلم تلق اذنا صاغية لدى الارثوذكسيين وحاربها الصهيونيون ، العلمانيون منهم والمتدينون . هذا مع العلم بان دار الحاخامية في اسرائيل لا تعترف بوجود طائفة من اليهود الاصلاحيين ، وتصر على من يريد اعتناق اليهودية لكي يتسجل اولاده في خانة القومية اليهودية (بالاضافة الى خانة الدين وخانة المواطنية !) ان يعتنقهــا على الطريقة الارثوذكسية فقط . فالاصلاح بنظرهــا يقضــي على تقاليــد اليهودية ، وادخال التعديلات العصرية على الحلقا او الشرع التلمــودي المتوارث يهدد بتهجين اليهود وتلويث صفائهم العنصري . ومــن الصعب جدا حمل هؤلاء التلموديين على التراجع او اعادة النظر ، طالما ان الدولة لا تتجرأ على رفض طلبات دار الحاخامية او وضع الاحكام الصادرة عــن محكمة عدلها العليا موضع التنفيذ . لنرى ماذا حل باحدى السابقــات الاصلاحية .

أ ـ السابقة الاصلاحية

مما لا سبيل الى نكرانه هو ان الفهم اليهودي التقليدي درج تحت تأثير التفسيرات الربانية على النظر الى الاسماء والامكنة التي يتردد ذكرها في الصلوات او يسرد التلمود قصتها نظرة مجسّمة . فالتلمود ـ كما مرّ معنا ـ يفسر القدس السماوية بمفهومهــا الروحي على اساس القــدس الارضية . ويشترط لتحقيق القدس الروحية عودة اليهود الى قاعدتهــا الارضية .

ان التمسك اليهودي الرباني على مرّ العصور بحرفية التلمود ، والتقليد السائد عــن احلال الشريعــة الشفهية بمنزلة الوحي السينائي للتوراة او الشريعة المكتوبة قد اسهمت الى درجة كبيرة في تحجير التلمود واعتباره بمثابة المرجع المعصوم عــن الخطأ والزلل . لا بــل ان العصمة انتقلت الى الربانيين بصفتهم من القيّمين على مقدرات التلمود والمشرفين على تنفيذ احكامه. ولقد ارتبطت عقائد التلمود وتعاليمه في اذهان اليهود الذين تربّوا عليها بنوع من العصبية الدينية التي استسهلت فيما بعــد

٢ ـ انظر مقالة Epstein — «The Rabbinic Tradition», op. cit., p. 74.

قوالب القومية العنصرية وحدودها الضيقة . حتى انها رات في القومية نوعا من الاستمرار والتواصل مع حياة العــزلة والانطواء وراء جــدران الغيتو . ولم يأبه الربانيون للانفتاح الذي قــد يتهدد سلطاتهم ويزعزع مركزهم . حتى كانت الحركة الاصلاحية في دعوتها الجريئة وروحهــا العصرية .

وحين ظهرت الحركة الاصلاحية في اواخر النصف الاول من القرن الماضي ، عمد اربابها الى التشديد على القدس كفكرة ورمز ، دون جعــل الصلوات اليهودية تربط بين الرمز الروحي وبين المكان الارضي في رقعة معينة . فالمفكر اليهودي الاصلاحــي ابراهام غايغر يتمسك بالوحدانية الاخلاقية في اليهودية ، لكنه يدعو الى تجريدها من الزمنيات والعناصر القومية . ويأبى استخدام لفظة شعب بمعنى الامة في حديثه عن اليهود ، كما يعتبر كل تطلعاتهم القومية بأنها اقرب الى الرومنطيقية والرجعية من اي شيء آخر . حتى انه عمد الى توبيخ الرحالة اليهودي البرت كوهن (من كبار المسؤولين عن مدارس الاليانس في الشرق) لانه اعرب عن الامل بعودة قسم من اليهود الى فلسطين (٣) .

ان الموقف الصهيوني الذي يعبّر عنه صولومون شختر ، مثــلا ، يستنكر آراء الاصلاحيين بشدة . ويزعم انــه لو جــاء تفكير الاجــداد والربانيين القدامى منذ خراب الهيكل على غرار تفكير غايغر والاصلاحيين، لكانت اليهودية قد زالت عن صفحة الوجود منــذ غابر العهود . ومــن المعروف اندعاة الاصلاح استشهدوا بأقوال التوراة والتلمود فيمحاولتهم الرامية الى وضع حد نهائي للعناصر القوميــة في اليهودية . رغم انهــم ارادوا الاطاحة بسلطة التلمود والحد من تسلطه المطلق على الحياةاليهودية وممارساتها . ومن الطريف ان غايغر يصف « الحزبالرباني » الذياوصل التلمود الى سدة المحكمة العليا في شؤون العقيدة والممارسة الدينية بقوله عن الربانيين « قرائي التلمود » (Talmud Karaites) (٤) ولكي لا يساء

---

٣ ــ انظر مقالة شختر التي كتبها عام ١٩١٠ عن غايغر بمناسبة صدور كتاب الماني عن حياة المفكر وآثاره :

Schechter — «Abraham Geiger» in **Studies in Judaism, Third Series**, op. cit., pp. 47-83.

٤ ــ انظر المصدر التالي :

David Philipson — **The Reform Movement in Judaism** 1st ed. 1907, rev. ed. 1930 (reissue 1967, Ohio — Cincinnati, Ktav Pub. House Inc.), p. 45.

فهم ذلك ــ مع العلم بانه يشهد على كون التلمود « حمّال اوجه » ــ نذكر ان الفترة التلمودية في نظر غايغر والاصلاحيين كانت مجرد مرحلة في تطور اليهودية . فالارتفاع بالتلمود من جانب الربانيين اللاحقين الى منزلة السلطة الاخيرة والمعيارية واغلاق باب الاجتهاد امام الاجيال الآتية يشبه كل الشبه ما فعلته الدعوة القرائية بالتوراة . لذا كانت التسمية المذكورة.
ولقد انكر الاصلاحيون مزاعم التقليد الرباني القائلة بان المشنا والتلمود نزلا على موسى في سيناء ، واصروا على اعتبارهما بمثابة مجموعة من تفسيرات الشريعة يرجع عهدها الى فترة متأخرة . كما نفوا عنهما كل سلطة الزامية ، وتمسكوا بضرورة فتح باب الاجتهاد لمسايرة التطور واللحاق بركب التقدم . وهنا ايضا جاء الاصلاحيون بالاسانيد التلمودية لمحاربة التسلط المطلق الذي وصل اليه التلمود على يد الربانيين . فاستشهدوا بالمثال التالي من التلمود : عندما اصدرت محكمة الشرع (Beth Din) حكما بالموت على الرجل الذي يركب حمارا يوم السبت ، جرى تذكيرها بان الشريعة لا تنص على عقوبة من هذا النوع . لكن هيئة المحكمة اجابت بان الظروف تستدعي ذلك ، ازاء تكاثر الذين ينتهكون حرمة السبت .

ان الدعوة الاصلاحية في انكارها لسلطة التلمود ومناداتها بالعودة الى الموسوية الاصلية لم تشأ تجاهل القيمة التاريخية للتلمود . بل كانت تهدف الى افساح المجال امام تطور اليهودية ، والى التغلب على ١٨ قرنا من العزلة التلمودية والربانية ــ منذ تحجير الشريعة واقامة سياج حولها. فالتشريع التلمودي لا يلائم الحاجات العصرية والروح الحديثة ، في نظر الاصلاحيين . وينبغي لليهودية فيالعصر الحديثان تتحرر من نير المرحلة التلمودية التي طغت عليها وحبست انفاسها التطورية .

على ان الخلاف بين الاصلاحيين والتقليديين يمكن حصره في موقف كل منهما نحو التلمود . فدعاة الاصلاح انكروا على التقليديين تمسكهم الاعمى بيهودية التلمود، واشاروا الىحالاتكثيرة في اسفاره لكي يبرهنوا على ان الاقدمين اجازوا الخروج عن الشرع الثابت والعرف السائد تحت تأثير الظروف المتغيرة والاوضاع الحياتية المتبدلة . بينما نجد مفكرا من طراز شختر ، رغم تلك النزعة الليبرالية في تفكيره التقليدي ، يكرس تفسيرا صهيونيا لتعاليم التلمود . فهو يذكر في مقاله عن غايغر بان هذا الداعية الاصلاحي يشن اعنف الهجمات واقساها ضد «هالةالرومنطيقية» التي احيطت بها صورة الارض المقدسة في الذهن اليهودي التقليدي .

وينقل عنه القول بان اليهود لم ينظروا الى فلسطين نظرة اهتمام وتوثب ، طالما كانت روح العافية تنتشر في ارجائهم . ثم ينتقل الى دحض الاسانيد التي يأتي بها غايفر من التوراة والتلمود للتدليل على صوابية قوله .

ولقد مرّ معنا في رسالة بن يهوذا الى سمولنسكين ، اثناء رئاسة هذا الاخير لتحرير مجلة « الفجر » ، كيف ينظر الصهيوني الى مواقف ارميا فلا يتورع عن اتهامه بخيانة شعبه . واذا كان الصهيوني بن يهوذا يستشهد بقول التلمود عن تكفير اليهودي الذي يقيم خارج ارض اسرائيل (Kethuboth 1106, p. 712) ، فان الاصلاحي غايفر قد سبقه الى الاستشهاد بقول الراب يهوذا في السفر ذاته من التلمود : « ان من يهاجر من بابل الى فلسطين ينتهك وصية « ايجابية » (٥) . بيد ان شختر لا يحارب الاصلاحيين بسلاحهم التلمودي فيأتيهم بالقول المنسوب الى التنائيم على الصفحة نفسها من سفر « كتوبوت » — وهو ما فعله بن يهوذا بالذات . بل نجده يرد على ذلك قائلا : ان عبارة الراب يهوذا تقف ضد آراء السلف كافة ، ولا تتفق مع آراء معاصريه او مع موقف الخلف. حتى ان تلامذته تجاهلوا مضمونها . وهي عبارة غريبة وليست في محلها ، كما انها منعزلة عما حولها ! فمن المرجح — في نظر شختر — ان هناك بعض الاسباب الخاصة التي دفعت بالراب يهوذا الى اطلاق قوله هذا . لكن هذه الاسباب تبقى مجهولة لدينا الآن .

ثم يأخذ شختر — بعد هذا التخريج المتقلقل ، ودون ان يتناول اسنادات ارميا بشيء — بالتساؤل عما تراه يكون موقف غايفر والاصلاحيين من اغاني التوق واناشيد الحنين الى فلسطين في قصائد اليهودي الاندلسي يهوذا اللاوي (Zionides) . والجواب الذي يلقاه لدى غايفر هو ان هذا « الحنين » اشبه ما يكون بالظاهرة المرضية والابتعاد عن السوية ، مما جعل يهوذا اللاوي يبدو كشخص شاذ وغريب الاطوار وجامح الخيال في انظار معاصريه . لكن صهيونية شختر تأبى عليه عام ١٩١٠ ترك الفرصة تفوت دون استخراج العبرة التالية عن علاقة القومية اليهودية بالدين اليهودي :

---

٥ — ان النص التلمودي يتضمن عبارة « وصية ايجابية » بمعنى (Positive commandment) بينما ينقل شختر عبارة « الامر المانع او الناهي » (Prohibitive command) . ولعل هذا التحريف او التبديل يخفف من وطأة القول المنسوب الى الراب يهوذا ! انظر : Kethuboth 110 b, p. 712.

« وفيما يتعلق بالقومية اليهودية ، انها ليست وليدة القرن التاسع عشر . وميثاقها مع الدين هو ميثاق ازلي. واذا كانت الامة على زمن المكابيين قد حملت السلاح للدفاع عن دينها ، فان العكس حصل بعد خراب الهيكل المقدس وانتشار المسيحية المتتابع : اذ بسط الدين اليهودي جناح حمايته على الامة اليهودية وكرس وجودها الى الابد . كنا نوفر على انفسنا كل الاضطهادات الرهيبة ، لو اننا وافقنا على ازالة الملامح القومية من هذا الدين لكي نتحول الى مجرد طائفة دينية . هذا ما يشهد عليه ادبنا وتاريخنا بأسره » (٦) .

وربما كانت الصعوبات التي تواجهها بعض التصورات الصهيونية في التلمود البابلي ، سواء من حيث التعاليم او التأثيرات البيئية وانشغال الربانيين بشؤون الحياة في بابل وشجونها ، من جملة العوامل التيجعلت التلمود الفلسطيني يستأثر باهتمام الحركة الصهيونية واسرائيل . ففي ذلك يقول المؤرخ اليهودي صالو بارون ما يلي :

« فمن الناحية الاجتماعية (السوسيولوجية) ايضا اوجدت الحركة الصهيونية مثلما اوجد قيام اسرائيل اهتماما عميقا بالتلمود الاورشليمي ، باعتباره المصدر الاوسع شمولا عن الحياة اليهودية في فلسطين خلال القرنين الثالث والرابع . ولهذه الاسباب اخذ جيلنا يبدي المزيد من الاستحسان وفائق الاهتمام بالتلمود الفلسطيني ، على اعتباره المرجع الاكثر اصالة للتقاليد القديمة في استمراريتها المتواصلة » (٧) .

على ان اهتمام اسرائيل والصهيونية بدراسة التلمود الفلسطيني يعكس لنا في الوقت نفسه تلك النزعة الرجوعية في التفكير الصهيوني بحثا عن الجذور السحيقة في القدم او اقتباسا لبعض المسائل والاشياء التي يخيّل الى ارباب الحركة وزعماء الدولة انها تسهم في توثيق الصلات بين الازمنة الغابرة وبين الواقع الراهن والتطلعات الى المستقبل . وليس بمستغرب ابدا ان يشهد الاهتمام بالتلمود الفلسطيني ذلك الازدياد والتصعيد بعد قيام الدولة الصهيونية في فلسطين . فهي تعتبر نفسها وريثة تلك الفترات القصيرة جدا في تاريخ فلسطين ، اذا ما قورنت بسير التاريخ العام لهذه الرقعة وللمنطقة المتاخمة لها . ولنتساءل الآن عن مدى فاعلية الشرع التلمودي في اسرائيل .

---

٦ ــ انظر Schechter ، **المصدر السابق** ، ص ٧٨ .

٧ ــ انظر Baron ، **المصدر السابق** ، ص ٢٩٦ .

ب ـ الشرع التلمودي في اسرائيل

كتب نورمان بنتويش في مقالة له عن « اليهودية في اسرائيل » يصف المبنى الذي تشغله السلطة الحاخامية العليا والمجلس الحاخامي لاسرائيل في القدس بقوله : تقيم الحاخامية في مبنى مطل يشمخ على المقر الرئيسي للوكالة اليهودية لفلسطين فيجعله كالقزم الى جانبه. ويضم المبنى كنيسا وقاعة كبرى للاجتماعات ومكتبة وغرف درس للربانيين ، بالاضافة الى قاعات لهيئات المحاكم الربانية ، حيث تبدو هذه القاعات فسيحة الارجاء اذا ما قورنت بقاعات المحاكم المدنية الحكومية . ثم علق على ذلك الوصف بما يلي : ربما كان القصد من وراء ذلك ان يرمز الى سلطان الشرائع والقوانين الدينية في الدولة . فالمبنى الحالي يتباين بشكل بارز عن المقر المتواضع الذي شغلته الحاخامية اثناء فترة الانتداب البريطاني (٨) .

والمعروف ان دار الحاخامية في اسرائيل تمثل اليهودية الارثوذكسية، اي تلك الطائفة من اليهودية التي يلعب التقليد لديها دورا هائلا ، وتتمسك بعناصر التقليد الى درجة يصعب تصورها . حتى ان هذا التمسك الاعمى يشكل عقبة كأداء في طريق كل محاولة ترمي الى الاصلاح . فما هو الدور الذي تلعبه هذه الدار في ابقاء الشرع التلمودي نافذ المفعول دون ان يطرأ عليه تغيير او تبديل ؟

لقد سبق لنا في دراسات اخرى ان عرضنا للمكانة التي تحتلها دار الحاخامية والنفوذ الهائل الذي تمارسه على الحياة العامة والخاصة في اسرائيل . فلا حاجة بنا الى تكرار ذلك . بل نكتفي بالقول ان شرائع التلمود واحكامه تجد الذراع التنفيذية والوصية في هذه الدار وفي وزارة الشؤون الدينية التي تخضع بدورها لسيطرة الاحزاب الصهيونية المتدينة ولتوجيهات كبار الحاخامين .

ويمكن ايجاز المجالات الرئيسية التي يمارس فيها الشرع التلمودي نفوذه على النحو الآتي :

---

٨ ـ انظر Norman Bentwich — «Judaism in Israel», op. cit., p. 75.

١ ــ **الاحوال الشخصية :** ان التشريعات التي تضبط قضايا الزواج والطلاق في اسرائيل لا تختلف عن الاحكام التلمودية الواردة في اسفار سدر ناشيم . ففي شؤون الطلاق لا يزال سفر « غطين » هو المصدر الرئيسي للاحكام المتعلقة بوثيقة الطلاق (Get) التي يكتبها الزوج . ويبدو ان كتابة هذه الوثيقة امر عائد الى استعداد الرجل وحسن نيته . فالمرأة المطلّقة او التي تخلّى عنها زوجها دون ان يسلّمها وثيقة الطلاق التي تفسخ الزواج شرعا تبقى «عجونة» (Agunah) اي مهجورة ومربوطة في آن واحد . وفي شريعة التلمود ان « العجونة » هي الزوجة المهجورة المرتبطة بزوج غائب، لانها ليست على ثقة ما اذا كان زوجها على قيد الحياة ام لا . لذلك لا يحق لها الزواج من جديد . ان هذا التقليد التلمودي لا يزال نافذ المفعول في اسرائيل ، ولا تستطيع العجونة ان تتزوج للمرة الثانية زواجا دينيا او شرعيا . كما ان غيرة بعض الحاخامين المتساهلين في منح شهادة بفسخ الزواج الاول لا تجدي نفعا في انظار الهيئات الحاخامية العليا ، ولا يعترف بصحتها الشرعية .

وفي مسائل الزواج وتسجيل المواليد لا تزال احكام الحلقا (Halacha) التلمودية هي الشريعة السائدة . فاليهودي هو المولود من ام يهودية او سبق لها ان اعتنقت الديانة اليهودية عن طريق رعاة المذهب الارثوذكسي اليهودي ــ اي المذهب المعترف به في اسرائيل والمعمول به وحده رسميا . كما ان عملية الاعتناق ليست بالامر الهيّن ، اذ قد تستغرق عاما او عامين تخضع خلالها الزوجة المريدة الى عملية تثقيف ديني . ومن الشعائر التلمودية التي يصر الحاخامون على التقيد بها ذلك الحمّام الطقوسي (Ritual bath) الذي تخضع له العروس بحضور ثلاثة من الربانيين وتحت انظارهم (٩) .

---

٩ ــ يقول جورج فريدمان في كتابه عن **نهاية الشعب اليهودي ؟** بان بن غوريون اثار فضيحة حول هذه المسألة عام ١٩٦٤ ، ونشب نزاع مرير بين الطرف الارثوذكسي والطرف المتحرر نسبيا حول ما اذا ينبغي للمريدة ان تدخل الحمام عارية تماما ام يجوز لها التستر بشيء من الملابس حياء من نظرات الحاخامين . ثم يعلّق فريدمان بعبارة مقتضبة : « انها صيغة جديدة لقصة سوسن وشيوخ اسرائيل الثلاثة » . انظر :

Georges Friedmann — **The End of the Jewish People ? (trans. from the French by Eric Mosbacher, Doubleday Anchor Book, New York : 1968), p. 188.**

واغلب الظن ان قوانين الميراث في اسرائيل تستمد عناصرها الاساسية من الشرع التلمودي والرباني في اسفار سدر نزيكين .

٢ ـ **قوانين الاطعمة** : تشرف دار الحاخامية على تنفيذ هذه الاحكام بحذافيرها . والمعروف ان سفر حولّين (Hullin) في التلمود يتضمن تلك الشروحات والتخريجات الربانية المتعلقة بتحليل الاطعمة وتحريمها ، كما يشتمل على الاحكام التقليدية في الذبح الشعائري . ومما لا ريب فيه ان السلطة الحاخامية العليا في اسرائيل تسهر على تنفيذ هذه القوانين والقواعد والاحكام بحذافيرها ، وتحرص على ممارسة الاشراف المباشر . مما يضمن استمرار الشرع التلمودي ويكفل تواصله مع الماضي السحيق.

٣ ـ **التعليم الديني** : ان التربية التلمودية في المدارس والمعاهد الدينية هي من ابرز الشؤون التي يوليها الحاخامون اهتمامهم. ففي هذه المؤسسات تنحصر الدراسة بالتلمود وموضوعات التعليم الديني التقليدي. وسواء كانت تابعة لحركة مزراحي ام لأغودات اسرائيل فان التلمود يؤلف محورا رئيسيا في منهاج الدراسة . وعلى الرغم من الآمال التي يعلّقها بن غوريون على قانون التعليم الحكومي (١٩٥٢) ، اذ يضعه في مصاف قانون العودة باعتباره من القوانين العليا لدولة اسرائيل (١٠) ، فان التعليم الديني ما زال يتابع طريقه القديمة . كما تقسم مراحل هذا التعليم الى الفئات التالية :

« كتانا » (Ktana) ـ من الرابعة عشر الى الثامنة عشر .

« غدولا » (Gdola) ـ تضم المؤهلين لدخول مدارس اللاهوت وتوازي المعاهد اللاهوتية من حيث الدرجة .

« كولاليم » (Kolalim) ـ تستقبل الرجال المتزوجين من فوق سن الثانية والعشرين . ويكرس هؤلاء انفسهم كليا لدراسة النصوص والشروحات والتفاسير المقدسة .

هذا بالاضافة الى المدارس الثانوية التي تجمع بين اليشيفا التلمودية ودراسة التوراة والموضوعات العلمانية (١١) . والمعروف ان جامعة بار ايلان

---

١٠ ـ راجع مقالة بن غوريون في **الكتاب السنوي لحكومة اسرائيل** (١٩٥٧) بعنوان « اسرائيل والدياسبورا » ، ص ٣٠ ـ ٣١ .
١١ ـ انظر فريدمان ، **المصدر السابق** ، ص ٢٠٧ .

في رامات غان هي مؤسسة دينية تشترط لدى طلابها ــ على حد قــول فريدمان ــ تحصيل معرفة تمهيدية بالتلمود . ولا يعفى من ذلك سوى غير اليهود من الطلاب . كما ان منهاج الدراسات الدينية واليهودية في هذه الجامعة يشكل نسبة الربع من البرنامج العام .

ان مجالات التعليم والتربية تكفل لليهودية التلمودية اسباب السيطرة على الحياة الدينية في اسرائيل وتضعها في مركز قد تحسدها الدولة عليه.

٤ ــ **القوانين الزراعية :** اشرنا فيما سبق الى الجدل الذي قام خلال الثمانينات من القرن الماضي حول بيع الاراضي او تأجيرها خــلال السنة السبتية . والقوانين الزراعية التي نعنيها هي تلك الاحكام والقواعد التي وردت في سفر « براكوت » من سدر زراعيم . فالمعروف ان هذه القوانين لا يسري مفعولها الا على فلسطين ــ عملا بالمبدأ التلمودي القائل بان جميع الوصايا الدينية التي تعتمد على التربة تصدق فقط على ارض فلسطين (سفر قيدوشين ٣٠ ب) . ويقول ابشتاين في مقدمته لسدر زراعيم بان مبدأ السنة السبتية او السابعة « شميطاه » (Shemittah) كان مدارا للنقاش والجدل بين علماء التلمود . وهناك آراء متعددة بشأنه : منهم من يؤكد على صحة المبــدأ التوراتي واستمرار فاعليته ، ومنهم من ينكــر عليه ذلك . والخلاف في ذلك يدور حول سنة اليوبيل ، اذ جاء في سفر اللاويين ٢٥ : ١٠ ما يلي : « وتقدسون السنة الخمسين وتنادون بالعتق في الارض لجميع سكانها تكون لكم يوبيلا وترجعون كل الى ملكه وتعودون كل الى عشيرته » . لكن الرأي الرباني المتعارف عليه ــ كما يؤكد ابشتاين ــ هو ان **اليوبيل مرتبط بالوحدة الاقليمية التامة للدولة اليهودية على ضفتي الاردن** ، وان مراعاة هذا القانون انتهت بنهاية الدولة اليهودية القديمة . وعند بداية الاستعمار اليهودي لفلسطين ومجيء جماعات احباء صهيون للاستيطان الزراعي اخذت المخاوف تساور المستعمرين الصهيونيين مــن اصرار اليهود المقيمين اصلا في البلاد على التقيد بمراعاة احكام الشميطاه او السنة السابعة . فذلك يعني اراحة الارض او تأجيرها لغير اليهود . وهذا مما يؤثر على منطق الاستعمار الصهيوني .

وعند اقتراب السنة السبتية عام ١٨٨٨ ــ ١٨٨٩ ، اصدر الرابي اسحق الحنان (١٨١٧ ــ ١٨٩٦) ــ وهو ابرز ثقة تلمودية في عصره ــ تفسيرا يؤكد فيه على الاصول الربانية للشميطاه ويوافق على بيع الاراضي اسميا لغير اليهود واستخــدام اليد العاملة غير اليهودية خــلال السنة

السبتية . فعارضه عدد من الحاخامين في ذلك ، بينهم اثنان من حاخامي القدس . بينما كان الحاخام ابراهام اسحق كوك (١٨٦٥ — ١٩٣٥) في طليعة مؤيديه . ولقد اصبح كوك فيما بعد حاخام فلسطين الاكبر اثناء الانتداب .

وحين كتب ابشتاين هذه المقدمة (عام ١٩٤٧) ذكر بان معظم المستوطنات اليهودية الدينية في فلسطين ما زالت تتقيد برأي الحاخام الحنان سبكتور . ثم انتهى الى تسجيل التوقع التالي :

« ان الاستعادة التدريجية للكيان السياسي العبراني ، وهي التي تتجسد امام ناظرينا الآن ، بعد غياب دام قرابة الفي سنة ، تعطي لدراسة اسفار سدر زراعيم اكثر من مجرد الاهتمام الاكاديمي او التاريخي القديم . ولا يزال من السابق لأوانه ان نتنبأ بالشكل الذي سوف تتجسد عليه هذه القوانين الزراعية للتوراة في البنيان الاقتصادي والسياسي والاجتماعي للدولة اليهودية التي تبرز الى حيز الوجود بتمهّل وبطء » (١٢) .

فهل عادت هذه القوانين الى سابق عهدها ، ام ان عودتها لا تزال منوطة بقيام الدولة اليهودية العتيدة على ضفتي الاردن ؟

٥ — **دراسة التلمود والخدمة العسكرية** : تتعلق هذه المسألة بحجة تقليدية يستند اليها الربانيون المتدينون الى درجة المغالاة في التدين . وهي الحجة القائلة بصعوبة الجمع بين اليشيفا والخدمة العسكرية ، لانهما يقفان على طرفي نقيض . فالطالب في اكاديمية التلمود (اليشيفا) يعامل كعضو في كلية لاهوتية او كمرشح للدخول في سلك الكهنوت ، مما يكفل اعفاءه من التجنيد الالزامي او تأدية الخدمة العسكرية .

وعند قيام اسرائيل تقدم الحاخام الاكبر هيرزوغ (توفي منذ سنوات) من رئيس الوزراء ، بن غوريون ، مناشدا اياه اعفاء طلاب اليشيفا من الخدمة العسكرية « لان المراكز الكبرى للدراسات اليهودية والتلمودية في اوروبه قد خرّبها النازيون ، ولا يمكن اعادة بنائها الا متى استطاع الناجون من الارهاب النازي ان ينغرسوا في تربة اخرى وفي ظل

---

١٢ — انظر Epstein — «Introduction to Seder Zera'im», p. xxii.

مناخ يتيح لهم متابعة الدرس والتحصيل دون انقطاع » (١٣) . فوافق بن غوريون على هذا الطلب واصدر التعليمات اللازمة التي ما زالت سارية المفعول منذ ذلك الحين . اي ان هذا الاعفاء يستند الى جذور تاريخية ، وليس الى اساس قانوني مكتوب . وهناك ترتيبات تتخذ بالتعاون مع وزارة الدفاع الاسرائيلية لضمان هذا الاعفاء .

لكن هذا التقليد اخذ يتعرض في السنوات الاخيرة . ومنذ حرب حزيران (يونيو) بنوع خاص ، للنقد الشديد من جانب الاوساط الدينية والعلمانية : فكيف يحق لطلاب اليشيفا ان يبقوا بمنأى عن الخدمة العسكرية في الجيش الاسرائيلي ؟ يقول المنتقدون بان كل ما يحتاجه هؤلاء الطلاب التلموديون للحصول على الاعفاء او التأجيل هو ابراز شهادة خطية او تصريح موقع من رئيس اليشيفا المعترف بها ، بحيث تؤكد هذه الشهادة على ان حاملها يدرس هناك على اساس الدوام الكامل . والمعروف ان سنوات الدراسة في اكاديمية التلمود لا تخضع لحد ادنى او اقصى ، مما يجعل مدة التأجيل غير قابلة للتحديد .

اما القضية من حيث المبدأ فهي تتصل بالخلاف بين المتدينين حول تفسير التوراة وتطبيق نصها على وضع اسرائيل الراهن . فالذين ينكرون على طلاب اليشيفا هذا الاعفاء يقولون بان التوراة تنص صراحة وبصورة قاطعة ، لا بل حملية ، على وجوب ذهاب الجميع الى ميدان المعركة (وحتى العريس في مخدعه والعروس في خدرها) متى كان الامر متعلقا بحرب دفاعية (Milhemet mitzva) . لكن غلاة المتدينين ، امثال جماعة « نواطير المدينة » (Neturei Karta) في القدس يشككون في كون وضع اسرائيل الراهن يماثل وضع الحرب الدفاعية . وليسوا وحدهم في هذا التشكيك .

هذا لا يعني بالطبع ان جميع الاكاديميات التلمودية تستفيد من فرصة الاعفاء . فقد وصل عدد الطلاب المعفيين من الخدمة عن السنة العبرية ١٩٦٧ الى ٤٫٥٥٨ — على ذمة الجويش اوبزرفر . بينما تقول الاوساط الدينية بان حوالي ٩٠ ٪ من هؤلاء يؤدون في نهاية المطاف نوعا من الخدمة العسكرية ، فلا يبقى سوى ٤٥٠ طالبا ينجون من الخدمة .

---

١٣ — انظر ما يلي :
«Should Rabbis Fight ? Deferment for Yeshiva Students Questioned» in **Jewish Observer and Middle East Review**, February 9, 1968, p. 9.

وفي مطلع شباط (فبراير) ١٩٦٨ كان الحزب القومي الديني ينظر في الطلب المقدم من حركة الكيبوتز التابعة له (Hakibbutz Hadati) والذي ناشدته فيه اتخاذ الاجراءات والخطوات البرلمانية الكفيلة بوضع حد نهائي لتقليد الاعفاء والتأجيل الذي يستفيد منه طلاب اكاديميات التلمود . لكن زعماء اغودات اسرائيل نبّهوا المطالبين بذلك من جماعة المزراحي الى ان الاستجابة لمثل هذا الطلب سوف تؤدي الى نسف الآمال المعقودة على تشكيل حزب ديني موحد . واتهم عضو الكنيست عن حركة اغودات ، شلومو لورينز ، اولئك الذين يطالبون بالغاء التقليد المتّبع بانهم « خونة للتوراة » .

فعلى الرغم من تحمس الاكثرية العلمانية في الكنيست لاقرار الطلب المقدم من حركة كيبوتز المزراحي ، نجد ان دار الحاخامية لم تعبأ بوقوف الاكثرية الى جانب انصار الالغاء ، بل اعلنت انها تريد الابقاء على الترتيب القديم .

ولقد نقلت الجويش اوبزرفر مواقف المؤيدين والمعارضين على النحو الآتي :

الحاخام موشيه تاننباوم ، امين اللجنة الوطنية لليشيفا ، يقول : « ان الشاب حين يدخل اليشيفا عليه ان يتخلى عن جميع الامور المادية في الحياة وان ينكبّ على الدرس والتحصيل . وارغام هؤلاء الطلاب على تأدية الخدمة العسكرية معناه القضاء على اليشيفا » .

بينما نجد الرأي المضاد في رسالة بعث بها احد القراء الى صحيفة « هاتسوفه » اليومية والناطقة بلسان المتدينين . فقد قال : « لو ان طلاب اليشيفا الذين يشملهم الاعفاء قاموا بتعزيز صفوف المقاتلين ، لاستطاعوا على وجه التأكيد ان يؤمنوا بنيرانهم غطاء للمغاوير الذين اقتحموا خطوط نار العدو ، وتمكنوا بالتالي من انقاذ حياة الكثيرين من الشبان الذين سقطوا في ميدان المعركة . الا يؤنبهم ضميرهم على هذا الموقف اشد التأنيب ؟ » .

يرد طلاب اليشيفا على ذلك ، من خلال المقابلة التي اجرتها مع اثنين منهم صحيفة « يديعوت احرونوت » ، قائلين : « مثلما ان القائد في الجيش له قيمة اكبر عندما يشرف على العمليات من مقره الواقع تحت الارض ، فان قيمة طلاب اليشيفا تنحصر هي ايضا بالصلاة والدرس

والتحصيل الديني . ولاننا نجلس هنا وندرس التوراة، فان جنديا واحدا يسقط في المعركة فقط ، بدلا من عشرين مثلا !

على ان هذا المنطق التلمودي لا يمثل التقليد السائد بالنسبة لفريق كبير من طلاب اليشيفا . فهناك عدد من اكاديميات التلمود التي تتعاون مع وزارة الدفاع الاسرائيلية على تطوير صيغة مكيّفة او معدّلة لمنظمات الناحال Noar Halutzi Lohem اي « الشباب الطلائعي المقاتل » . وثمة برنامج ينخرط الطلاب بموجبه في فرق الفتوة لمدة خمس سنوات حيث يتمون ما يلي : التدريب العسكري الاساسي ، الى جانب الدروس المتقدمة في عمليات رجال المظلات من الكوماندوس ، وتحقيق حالة من الاستعداد التام للالتحاق بالخدمة في الحالات الطارئة . كل ذلك بالاضافة الى تخصيص الوقت المتبقي للدراسة التلمودية المكثفة . ولقد تنادى عدد من مؤسسات اليشيفا الى تشكيل وحدات نظامية تضم الطلاب المتدينين سوية في اطار ديني خاص ، وهي ايضا تابعة للناحال في المستوطنات الزراعية الدينية . من هنا يتضح لنا ذلك الاستياء لدى جماعة الكيبوتز الديني ، لان امتيازات الطلاب المعفيين توغر صدورهم وتدفعهم الى المطالبة بمعاملة الجميع بالتساوي .

وعلاوة على كل ما تقدم نجد الشباب المتدين يقبل على الانخراط في سائر وحدات الجيش . فهناك فئة المجنّدين (Conscripts) كما توجد فئة للاحتياط (Reservists) . لكن هذا الاقبال الشديد على الخدمة العسكرية من جانب الطلاب والشبان المتدينين لم يضع حدا للنقمة التي تتجلى كلما سقط واحد من طلاب اليشيفا الذين اقبلوا طوعا على الخدمة العسكرية .

فالمقال الذي نشرته صحيفة « الجويش اوبزرفر » تحت عنوان « هل ينبغي للربانيين ان يقاتلوا ؟ تساؤلات حول اعفاء طلاب اليشيفا » جاء بمناسبة معينة . اذ فقد البروفسور افرائيم عورباخ ، استاذ التلمود والمدراش في الجامعة العبرية ، (واشتهر عنه عمق التدين وشدة التقوى ـ على حد قول الصحيفة المذكورة) ابنه ابراهام البالغ من العمر ٢٢ عاما اثناء تأديته الخدمة . وتقول الصحيفة اياها ان الابن كان طالبا لامعا في الرياضيات والتلمود . لكن الاب الناقم لم يدع المناسبة تفوت دون انزال غضبه ونقمته بالمستفيدين من الاعفاء . فقد رثا ولده في المقبرة العسكرية على جبل هرتزل بالقدس المحتلة بالكلمات التالية :

لقد كنت تنشد الحقيقة وتعمل لهـا ، لذا سوف اقـول الحقيقة . أقبلت على دراسة التوراة بغيرة واندفاع لا تقل عن غيرة واندفاع اولئك الذين تتيح لهم انتوامثالك ان يقيموا بيننا ويتهربوا من الخدمة العسكرية بمساعدة الذين يدعون انفسهم بـ « عقلاء او حكماء التوراة » (Gdolei Torah) (١٤) .

٦ ـ **الربانيون وسبت العطلـة :** ان التعارض بين منطـق الدولة ومصلحتها الصهيونية العليا من جهة ، وتمسك الربانيين بحذافير التقليد الديني والشريعة التلمودية ، من جهة ثانية ، يتمثل على خير وجـه في الخلاف الدائر حول طبيعة السبت وصلاحية قانونه العام . ففي عـام ١٩٤٨ اصدر مجلس الدولة المؤقت مرسوما يتعلق بأيام الراحـة والعطلة The Days of Rest Ordinance ، دون أن يضفي عليه صيغة القانون العام وطابعه . لكن الربانيين يطالبون باقرار قانون عام للسبت ، غـير عابئين بمقتضيات المصلحة الاسرائيلية . وقضية السبت لا تزال مـن القضايا العالقة التي يهوّل بها المتدينون على شركائهم في الحكم الائتلافي .

بيد انه ليس من السهل الربط بين موقف الربانيين واجتهادات سفر السبت في التلمود . فهناك مواقف متساهلة جنبا الى جنب مع المواقف المتشددة في مراعاة السبت . ولا يبدو حتى الآن بان الدولة في اسرائيل على استعداد للاستجابة الى مطالب الربانيين بشأن اقرار قانون السبت العام .

كما ينبغي لنا ان نطرد من رؤوسنا ذلك الاعتقاد الساذج بان اليهود في اسرائيل لا يقاتلون او يحاربون يوم السبت . فالتلمود بالذات يجيز خرق السبت متى اعتبر اليهودي ان ثمة اخطارا تتهدد حياته. ولقد اثيرت هذه المشكلة في اسرائيل لدى اقرار قانون الخدمة العسكرية الالزامية . فتوصل الطرفان ، الديني والعلماني ، الى نوع من التسوية . اذ وافـق ممثلو الاحزاب الدينية على القانون لقاء حصولهم على موافقة الطرف الآخر بالتصديق على قانون الديانيم او القضاة الربانيين . والمعروف ان الديان (Dayan) او القاضي الشرعي ، رغم كونه مـن موظفي الدولة ، يتقيـد بنصوص الشرع الديني قبل سواها متى نشأ تعارض بين الشرائع الدينية والقوانين المدنية العلمانية . اما المبدأ الذي جرى اعتماده في اقرار قانون الخدمة العسكرية الالزامية فهو القائل : « حين تكون المسألة قضية خطر

---

١٤ ـ انظر **المصدر نفسه** .

يتهــدد حيــاة المجتمــع ، فلا بد مــن خــرق قانون السبت » . Pikuach Nefesh Docheh Shabbat ، ومن الواضح ان ذلك يرتبط اشد الارتباط بالنظرة الاسرائيلية الى « حرب الدفاع » التي تحدثنا عنها .

هناك ناحية اخرى يشير اليها كريستوفر سايكس في كتابه «مفترق الطرق الى اسرائيل » . فهو يتحدث عــن مبــدأ « الطهارة » (Tahor) في التقليد اليهودي الذي ترجع جذوره الى العصور القديمة في فلسطين . ويقضي هذا المبدأ ــ على حد قوله ــ بضرورة الحفاظ على طهارة الاسلحة اليهودية وعدم تلويثها بدماء البشر طالما يتعذر على اليهود ان يتأكــدوا بصورة قاطعة لا تقبل الشك من عدائهم لهم . ثم يحاول سايكس ان يربط بين هذا المبدأ وبين « سياسة ضبط النفس » (Havlagah) التي سارت عليها الهاغانا في مطلع الثورة الفلسطينية الكبرى عام١٩٣٦ (١٥) . ولما كان التأكد من ذلك كله يشبه ضربا من المحال ، فلا بد من ابداء التحفظ الشديد ازاء هذه الاقوال . هل حاولوا تبرير سياسة ضبط النفس بالاستناد الى مبدأ الطهارة والنجاسة ؟ وما الذي ادى الى اختفاء هذا المبدأ بصــورة مفاجئة ؟ ان ممارسة السياسة التي اطلقوا عليها « ضبط النفس » كانت اشبه بالتكتيك المتحفز للوثوب حالما يفرغ الثوار الفلسطينيون من تصفية حساباتهم مع سلطات الانتداب البريطاني . وربما جرى استحضار مبدأ الطهارة هذا لئلا تكشف الهاغانا في موعد مبكّر من اندلاع الثورة عن قوتها وترمي بكل اوراقها . اذ تبخرت طهارة السلاح اليهودي بعدما أيقنت زعامة الهاغانا ان الفرصة قد حانت للنزول الى الميدان وابراز عضلاتها . ومــن السذاجة المتناهية ان تكون الهاجانا قد اعتقدت بان الثــورة كانت ضــد البريطانيين وحدهم ، متجاهلة بذلك ما للانتداب البريطاني من فضل كبير على وجودها وعلى وجود الاستعمار الصهيوني في فلسطين . هذه المسألة ما زالت بحاجة الى توضيح ، واغلب الظن ان تكتيك الطهارة لم يكن موجها للاستهلاك اليهودي ، كما انه على صلة وثيقة بمدى تأكد الهاغانا من قوتها ومن استعداد عرب فلسطين لمتابعة الثورة وتوسيع نطاقها .

٧ ــ **الموسوعة التلمودية** : ادرك الربانيون اهمية الشرع التلمودي بالنسبة للدولة اليهودية قبل قيام هذه الدولة . وقد شرع نفر منهم عام ١٩٤٧ في اصــدار **الموســوعة التلمودية** (Encyclopedia Talmudica) باللغة العبرية . وارادوا لها ان تكون بمثابة خلاصة سائغة للادب الحلقي

---

١٥ ــ Christopher Sykes — **Crossroads to Israel,** (Collins, London : 1965), p. 190.

(Halachic) او الشرعي واحكام الفقه اليهودي منذ عصر التنائيم حتى الزمن الحاضر . ففي المقدمة التي كتبها اثنان منهم ـ وهما الرابي ماير برلين (بار ايلان) والرابي شلومو جوزيف زفين ـ لكي تتصدر المجلد الاول من الطبعة العبرية (القدس، ١٩٤٧) يطالعنا التحديد الآتي لغرض الموسوعة : « تقديم عرض شامل في ترتيب ابجدي لجميع الموضوعات الحلقية (الفقهية او الشرعية) التي يتناولها كل من التلمود والادب الرباني في عصر ما بعد التلمود ، من العصر الغاؤوني حتى الزمن الحاضر » . وقد صدرت الترجمة الانجليزية للمجلد الاول عام ١٩٦٩ * .

ويبدو ان الغرض من تحقيق هذا العمل الموسوعي ، الذي بوشر في اصدار مجلداته عشية قيام الدولة اليهودية في فلسطين ، هو تصنيف التراث الشرعي التلمودي والرباني تحت موضوعات مختارة تجعله سهل المأخذ وفي متناول اكبر عدد ممكن من اليهود والباحثين ورجال القانون والمشترعين . كما توجد في اسرائيل اليوم مؤسسة خاصة في القدس للموسوعة التلمودية ، وتأخذ هذه المؤسسة على عاتقها مسؤولية اصدار المجلدات الاخرى من الموسوعة وترجمتها عن العبرية الى اللغات الاخرى.

يستفاد من مقدمة الجزء الاول بان المصادر التي سوف يتم الرجوع اليها في استخراج الشريعة الشفهية هي مجموعات المدراش المنسوبة الى التنائيم بالاضافة الى المشنا والطوسفتا والباريتا والى كل من التلمودين البابلي والفلسطيني . وهناك تشديد صريح على استمرارية الشريعة الشفهية وتواصلها ، باعتبارها لم تنته بالانتهاء من جمع التلمود في القرن السادس للميلاد (١٦) . بل هي قد استمرت في تطورها الادبي والتصوري

---

* **Encyclopedia Talmudica : A Digest of Halachic Literature and Jewish Law from the Tannaitic Period to the Present Time, Alphabetically Arranged (English trans. Ed. by R. I. Epstein and Dr. Harry Freedman, vol. 1, 1969), Talmudic Encyclopedia Institute, Jerusalem.**

١٦ ــ يقول ج. شولم في كتابه عن « الاتجاهات الرئيسية في التصوف اليهودي » ، (القدس ، ١٩٤٦) ما يلي :

« ان التأثير الايجابي لهذه الطريقة في الحياة (اي طريقة الشرع الموسوي والرباني) على العقل اليهودي كان عظيما الى درجة حتى انه طيلة القرون لم تتمرد اية حركة ، والحركة المنظمة كانت آخر من يتمرد ، على القيم المرتبطة بالتحقيق العملي للشريعة » .

(التتمة على الصفحة التالية)

طيلة الفترات المتأخرة من تاريخ اليهود ، وحتى في ظل اقسى الظـروف واصعبها من حياة الدياسبورا .

ان هذا العمل التصنيفي لاحكام الفقه والشرع اليهودي يبدو على صعيد آخر بمثابة تحقيق لجزء من الخطة التي وضعها الشاعر التلمودي بياليك قبل ثلاثين عاما (١٩١٧) . فالمشروع لم يسبق اليه احد على هذا النطاق الشامل في تاريخ الادب العبري بأكمله ــ والكلام هنا للمقدمة . وهنـاك مجمع مـن علماء التوراة (Collegium of Torah Scholars) يشرف على سير هذا « العمل الرائد » . كما توصف مدينـة القـدس (١٩٤٧) بأنها « اعظم مركز لبحوث التوراة في عصرنا » . فهل يعني ذلك أن المجمع المصغر قد باشر اعماله في وقت مبكر جدا ، لكي ترتفع الاصوات بعد قيام اسرائيل مطالبة بضرورة عقد المجمع الاكبر او السنهدرين ؟ ومهما يكن الامر ، فان التلمود والدراسات التلمودية الى جانب الشرع والفقه التلمودي ، هذه كلها ليست غائبة عن المسرح الاسرائيلي في شتى النواحي وعلى سائر المستويات .

ومن المعروف عن التشريع الاسرائيلي خلال عشرين عاما انه لم يتردد في استقاء الكثير من عناصره الاساسية عن الشرع الديني والفقه التلمودي ، سواء كان ذلك لجهة روح النصوص او مضمونها او لجهة احياء الاحكام والمبادىء القديمة . ومما لا ريب فيه ان العمل التشريعي الاسرائيلي لـن يتجاهل اصول الفقه التلمودي واحكامه ، مهما حاول القائمون عليـه ان يبتعدوا بظاهره عن الجذور التلمودية والربانية . وبكلام آخر ، ان وجود الشرع التلمودي واستمرار فاعليته على درجات متفاوتة لدى اليهود ، وتمسك الربانيين بوجوب الرجوع الى مصادره واحكامه سوف يضعـان المشترع الاسرائيلي امام احتمالين : اما التأجيل ريثما يمكن التغلب على معارضة الربانيين واقناعهم بالتشريع العلماني ، وهذا امر عسير بالنسبة للدولة الناشئة ، او السير خطوة خطوة على نحو تطوري مـع تقـديم التنازلات المختلفة للشرع الرباني . ويبدو ان التنازلات هي القاعدة السائدة حتى الآن في كثير من المجالات التي يطالها التشريـع بصـورة مباشرة وشخصية . فهناك القانون المتعلق بصلاحيات المحاكم الشرعية او الربانية (١٩٥٣) وقانون الديانيم او قضـاة الشرع (١٩٥٥) وقوانـين الارث

انظر :

G.G. Scholem — **Major Trends in Jewish Mysticism, Jerusalem,** 1946, p. 313 (cf. Kaplan, **op. cit.**, p. 7).

والبيّنات والشهود والوصاية ، الى جانب « قانون الكشروت للجنود » او الاطعمة المحللة (١٩٤٨) ومرسوم يوم الراحة (١٩٤٨) ، وغير ذلك من المراسيم والقوانين والتشريعات .

كل ذلك يرينا مدى فاعلية الشرع الرباني في حياة اسرائيل ، مثلما يبيّن لنا اهمية التلمود القصوى في شتى مجالات الحياة اليهودية واستمرار الشريعة الشفهية على ممارسة تأثيرها ونفوذها .

ومما يسترعي انتباهنا في ختام هذا الفصل عن اسرائيل والتلمود ان تسمية «عولام هازيه» (« هذا العالم » — Olam Ha-zeh) التي اختارها يوري آفنيري عنوانا لصحيفته هي تسمية تلمودية الاصل . فالتلمود يضع « عولام هازيه » (هذا العالم ، عالم المادة) مقابل « عولام هابا » (Olam Ha-Ba) اي العالم الآتي . ويبدو ان هاتين اللفظتين اصبحتا بمثابة الاقوال المأثورة او مضرب المثل . فلقد مرّ معنا في الحديث عن المسيّا والعصر المسيائي ان العالم الآتي يختلف عن هذا العالم . وينبغي لنا ان نضيف هنا بان « عولام هابا » يشير الى الآخرة او العالم الثاني او الديار الروحية الخارجة عن هذا العالم واليها تنتقل الروح بعد الممات ، كما يدل على تلك الفترة التي تلي مجيء المسيّا ، عندما يسود الكمال في العالم كله ويتحقق المجتمع الامثل في تصورات الربانيين .

ولا ندري ما اذا كان آفنيري قد تمثل هذه المعاني التلمودية والدلالات الربانية عندما اختار اولها واطلقه اسما لمجلته ! فالمهم هو ان نعتبر من خلال هذا المثل العابر مدى تأثير اللغة التلمودية على اللسان العبري وانتشارها الواسع على صعيد اللاوعي بين عامة اليهود . الم يقل لنا غريتس في تاريخه بان التلمود هو معلّم اليهود ومربّيهم الاكبر ؟ وهي تربية كانت لها سيئاتها مثلما تبدت بعض حسناتها .

خلاصة وخاتمة

نعود في معرض استخلاص بعض النتائج التي حاولت هذه الابحاث الوصول اليها او تقديم المعلومات المتعلقة بها الى السؤال الذي طرحناه في البداية . ماذا يمكننا ان نقول عن الجذور التلمودية للصهيونية ؟ وهل هناك من صلات خفية بين التلمود من جهة والصهيونية من جهة اخرى ، بحيث تمتد هذه الصلات بمعزل عن توفر النشأة التلمودية او عدم توفرها لدى كبار الصهيونيين وقادة الحركة البارزين ؟

ان الاجابة على السؤال المتعلق بالجذور التلمودية للصهيونية ينبغي لها ان تأخذ بعين الاعتبار نقطة التمييز بين الصهيونية الصادرة عن بواعث ودوافع دينية واعية في معظمها ومدركة للاهداف والغايات ، وبين تلك الصهيونية السياسية التي نعرفها لدى هرتزل ومن خلال الحركة التي قام بتأسيسها .

فالصهيونية الدينية تمثلت لدى اصحاب النزعات الصوفية والقبالية والتقوية من الاسماء التي تناولنا بعضها في الفصل الاول من القسم الثالث . والمعروف ان امثال الرباني صموئيل موهيليفر (١٨٢٤-١٨٩٨) واسحق يعقوب راينس (١٨٣٩ - ١٩١٥) ويحييل ميخائيل بينس (١٨٤٢ - ١٩١٢) كانوا يتحدثون عن استعمار فلسطين ويفضلون تحقيق هذا الاستعمار على اساس صيغة دينية للقومية اليهودية . اما التأثير التلمودي عليهم فهو وارد بحكم التربية والنشأة الى جانب كونهم من الربانيين وعلماء التلمود . والقول بان الحنين الديني الى صهيون وجد في صهيونيتهم الدينية تعبيره الظاهر لا يكفي لتحميل التلمود مسؤولية التنشئة الصهيونية . لان اسفار العهد القديم في التوراة ملأى بتعابير الحنين الديني . والشعر الديني اليهودي ، في الاندلس بنوع خاص ، كان يقوم على تلك الادعية (Piyyutim) والابتهالات التي تتحدث عن الحنين

والتوق الى الخلاص والقلق النفساني . لذا يمكن القول بان التأثير المباشر للتلمود ليس سهل الاكتشاف والتعيين . وربما كانت النزعات الصوفية والقبالية في بعض اوساط اوروبهالشرقية اقرب الى الصهيونية في نواح معينة مما هو التلمود ، علما بانها تستمد الكثير من تعاليمها وعقائدها من المصادر الهجّادية في التلمود . فالتأثير الديني في الصهيونية يصعب انكاره ، والتلمود يؤلف عاملا رئيسيا في التكوين الديني لليهود .

لكن هذه الروابط والصلات والتأثيرات لا تخولنا القول بأن جذور الصهيونية تمتد الى التلمود ، الا متى اقمنا التمييز الواضح بين العنصر الديني ، والضعيف نسبيا ، وبين ذلك العنصر العلماني والسياسي والقومي في طغيانه الهائل على الصهيونية الهرتزلية . والمقصود بقول القائلين ان الصهيونية هي وليدة التلمود ينبغي فهمه على النحو التالي : ان البيئة اليهودية في بلدان اوروبهالشرقية وما نعرفه عن سيطرة التلمود على حياة اليهود هناك كانت التربة الخصبة لنمو النزعات الصهيونية والقاعدة الجماهيرية للصهيونية السياسية فيما بعد .

فكما ان البيئة الالمانية هي التي انبتت اولئك الدعاة النظريين في سبيل يهودية دينية خالصة (الحركة الاصلاحية) ، نجد ان كبار الدعاة النظريين للقومية اليهودية او التهوّد العلماني يتحدرون من بيئات اوروبية شرقية، وروسية بنوع خاص (١) . ويجب الا ننسى بان الشباباليهودي، الذي كان يرتاد اكاديميات التلمود في اوروبه الشرقية ، اعلن ما يشبه الثورة العنيفة ضد التقليد وخرج عن طوق الربانيين وسيطرتهم . فالافكار والمذاهب العقائدية التي استهوت هذا الشباب الثائر على بيئته وتقاليده، فأقبل على اعتناقها وتبنّيها هي : الوضعية واللاادرية والاشتراكية والالحادية . كما ان الوجود اليهودي في اوروبه الشرقية لم يكن على الصعيد الديني فحسب ، بل تعداه الى الثقافة والاثنية .

لنأخذ البيئة اليهودية الروسية ، حتى خلال العقدين الثامنوالتاسع من القرن الفائت . فالصهيوني البارز ، شماريا لفين (١٨٦٧ — ١٩٣٥) ، نشأ وترعرع في تلك البيئة التي عرفت بتعلقها الشديد وتمسكها الاعمى بالتلمود . وفي سيرة حياته التي نشرها فيما بعد تحت عنوان « شباب

---

١ — انظر :
J. Petuchowski — «Judaism Today» in **Religion in the Middle East** (gen. ed. A.J. Arberry), op. cit., p. 8.

ثائر» نجد وصفا حيا لطفولته وصباه . فالبيئة ضيقةومتماسكة العناصر، مشبعة بالروح اليهودية الى ابعد حد ، وقائمة على اساس من المصالح اليهودية ، مثلما تتخللها مخاوف اليهود وآمالهم . ويقول لفين في وصفها ما يلي :

« كان عالما صغيرا ، ويا له من عالم كبير جدا .في عيني : عالم منغلق على ذاته وراء الحدود والسدود ، ومع ذلك يتمتع في داخله بنوع من الاستقلال العضوي ، وأكاد اقول انه عالم قائم بذاته ... ان النصف غير اليهودي من مدينتنا الصغيرة لم يشغل سوى حيز ضئيل فيوجداني، ولم يلعب في حياتي الروحية اي دور على الاطلاق .

لم اكنّ له المحبة ولا ضمرت الكراهية له ، جلّ ما هنالك انه كان غريبا عني ، فلم اكترث له .

والحرب التركية الروسية كانت البادئة في احداث تحوّل لدي ، اذ فتحت ثغرة في الجدار الذي كان يفصل معزلي الشخصي (Personliches Ghetto) عن العالم الروسيالارحب وواقعه الاوسع ... وانا الذي تربيت على التوراة والتلمود وغرقت في خضم المشاغل والشؤون اليهودية الصغيرة داخل غيتو البلدة ... » (٢) .

ان هذا الوصف الحي يصدق الى درجة كبيرة على وضع اليهود في اوروبه الشرقية ، وفي روسيه القيصرية بنوع خاص ، طيلة ثلاث ارباع قرن من الزمن كانت اليهودية خلالها في اوروبه الغربية قد خلّفت وراءها حياة العصور الوسطى واخذت تشارك في مسيرة التحديث. والبيئة التي يتحدث عنها الصهيوني لفين كانت هي وامثالها تربة خصبة لغرس بذور الصهيونية . لكن التلمود شيء وهذه البيئة المشبعة بروح التلمود هي شيء آخر . وربما جاز لنا حسم الموضوع على النحو الآتي : ان علاقة التلمود بالصهيونية ، من حيث كون التلمود عنصرا اساسيا من عناصر البيئة اليهودية في اوروبه الشرقية وروسيه ، ليست علاقة مباشرة بقدر

٢ ــ انظر :

Schmarya Levin — **Jugend in Aufruhr,** (Judische Buch — Vereinigung, Berlin 1935), English Edition under **Youth in Revolt** (trans. by Maurice Samuel, New York : 1930). See p. 7 : «Beginn der Pogrome» in G. Ed.

ما هي ترجع الى كيفية فهم اليهود للتلمود ولتعاليم معينة فيه بنوع خاص. فالصهيوني – الاسرائيلي بن غوريون يعرف ما يقول حين ينسب الى « رؤيا الخلاص المسيائي » ذلك الدور الرئيسي في توجيه الشؤون والمصائر اليهودية نحو الوجهات المعروفة .

ومن الانصاف للتلمود ان نقول : كان بامكان اليهود ان يتعلموا منه جملة امور اخرى لا علاقة لها بالصهيونية ، بل هي تقف واياها على طرفي نقيض. فالتلمود حمّال اوجه، ولا بد من تكرار هذه العبارة مرات عديدة. وليس بمستغرب ابدا ان نجد البيئة اليهودية القديمة – في اوروبه – تنظر الى التلمود نظرة اجلال واحترام ، وتضع دارس التلمود والعالم بأموره في مقام رفيع جدا . كما ان دراسة التلمود وصلت الى منزلة الفريضة الدينية . ففي النصف الثاني من القرن الثامن عشر نجد الافق العقلي لدى اليهود افقا تلمودي المضمون والطابع . ونعرف ، مثلا ، كيف ان المفكر اليهودي سولومون مايمون (١٧٤٦ – ١٨٠٠) قام في صغره باطلاع والده على بعض الرسوم التي نقلها عن كتاب لقصص الحيوان ، فصرخ الاب في وجه ابنه : « عليك ان تدرس التلمود وتصبح ربانيا . ان من يفهم التلمود ، يفهم كل شيء » (٣) .

واذا كان التلمود قد لعب ذلك الدور البارز في تكوين الشخصية اليهودية وفي افراز ذلك التماسك والتضامن لدى البيئات اليهودية التقليدية ، فان العناصر اليهودية التي اخذت توجه مصائر الحركة الصهيونية وامسكت بزمام امرها تمثل في الوقت نفسه على نوع من الإبتعاد الواعي عن عالم التلمود ، ان لم يكن على شيء من الثورة ضد التلمود وتمرد على سلطانه . ومن الخطأ الفادح ان نتجاهل تلك الهوة

---

٣ – انظر :

Mordecai M. Kaplan — The Greater Judaism in the Making, A study of the Modern Evolution of Judaism, op. cit., See chapt. one : «The World of Traditional Judaism», pp. 11-29.

ومما يجدر ذكره عن مقام الربانيين هو ان التلمود يدعوهم بـ «الملوك» في سفر غطين (Gittin 62 a) . وقد شرح المؤرخ اليهودي المعاصر صالو بارون هذه المكانة بقوله : « ان الرباني التلمودي كان بمثابة الخلف الحقيقي للنبي اليهودي والكاتب الفريسي ، مثلما انه احتفظ باستقلاله المالي الى درجة ملحوظة رغم كل الصعوبات والمصائب ».
انظر Baron ، **المصدر السابق** ، ص ٢٧٨ – ٢٧٩ .

التي تفصل الانسان اليهودي الحديث، مثلما تفصل الصهيوني والاسرائيلي، عن ذلك العالم التلمودي الصائر الى الزوال . نعم ، ان جذور الكثيرين منهم تمتد الى تلك البيئة التلمودية الموغلة في ثنايا الماضي السحيق . لكن الدوافع والبواعث التي تحرك الصهيوني او الاسرائيلي هي دوافع او بواعث تلمودية بقدر ما هي نابعة من اية مصادر اخرى ونتاج معطيات غير تلمودية او وليدة ظروف تاريخية وحياتية معينة .

ان الصهيونية في التلمود ليست اكثر منها في التوراة ، والصورة التي يرسمها الربانيون لحدود فلسطين ، بعد ان تتحول الى « ارض اسرائيل » في العصر المسيائي ، تجد مثيلاتها في اسفار العهد القديم . مثلما نجد ارميا في مقابل اولئك الربانيين الذين دعوا الى اعتبار الوضع اليهودي في مختلف بيئاته وضعا سويا وطبيعيا لا تتحكم فيه تلك الصلات الحنينية بفلسطين . فالتوسع موجود في التلمود وفي غير التلمود ، والبواعث دينية في جوهرها . لكن ما نشهده لدى الصهيونية ويتبدى لنا من خلال السلوك الاسرائيلي ليس بالضرورة منبعثا من اسفار التلمود وتعاليمه ، رغم وجود احتمال يتيح لنا ارجاع كل شيء الى التلمود وتحميله اياه .

لنأخذ المثال التالي :

ان التصور الصهيوني الكامن وراء عقيدة اساسية من عقائد الصهيونية ــ واحد المرتكزات الرئيسية لسياسة اسرائيل لا بل احد مقومات وجودها ــ يتعلق بمسألة « جمع شمل الجاليات اليهودية المنتشرة في المنفى بتوطينها في اسرائيل » ويعرف في لغة الصهيونية بـ Kibbutz Galuyyot . هذا التصور يمكن ارجاعه الى سفر حزقيال ٣٤ : ٢٧ ــ ٣١ بالنسبة للسبي البابلي . وهناك مصادر يهودية ترى ان الاعتقاد بعودة اليهود ــ ومعظمهم من الذين هاجروا من فلسطين ونزحوا عنها بملء ارادتهم ، لان المصادر اليهودية اياها تؤكد نهاية السبي البابلي على يد كورش الفارسي وتستبد بها الدقة في تعيين عدد اليهود الذين رجعوا من بابل تحت زعامة زروبابل والكهنة بـ ٤٢ الف نسمة ــ اخذ يشتد منذ القرن الثاني ق.م ، حتى بلغ ذروته بعد خراب الهيكل الثاني في سنة ٧٠ ب.م. كما تشير تلك المصادر الى ان المشنا في سفر سنهدرين (١١٠ ب ، ص ٧٥٩ ــ ٧٦٥) يتنبأ ايضا على لسان الربانيين بعودة الاسباط العشرة من بني اسرائيل الى فلسطين . ولقد تبين لنا في الفصل

الثاني من القسم الثالث ان الرابي عقيبا كان له رأي آخر في موضوع تلك العودة ، بينما اكد الرابي اليعازر على حدوثها .

ولا ضير في القول بان التشديد على فكرة العودة وجد مرتعه الخصب لدى التصورات المسيائية فيما بعد ، هذه التصورات التي يحويها التلمود مثلما تحويها القبالة والتي تبناها خط طويل من المسحاء الكذبة مثلما نادى بها عدد وفير من المسيحيين المعروفين بالصهيونيين الاميين او الاغيار . كما ينسب الصهيونيون المحدثون الى موسى بن ميمون النظرة القائلة بان استرجاع الكيان السياسي اليهودي في فلسطين هو امر وثيق الصلة بمجيء العصر المسيائي (٤) . ففي الرسالة التي بعث بها بن ميمون الى يهود اليمن اثر ظهور احد المسحاء الكذبة بينهم ، يقول هؤلاء الصهيونيون بان واحدا من البراهين التي ذكرها بن ميمون في معرض التدليل على زيف المسيا المزعوم في اليمن كان في قوله : ان ظهور المسيا الحقيقي سوف يتم للمرة الاولى في فلسطين . ونعلم كذلك ان موسى بن ميمون خصص فصلا بذاته في **تثنية التوراة** للتعليق على الفصل الحادي عشر من سفر سنهدرين — وهو الفصل الذي يتحدث عن عودة الاسباط العشرة من بني اسرائيل الى فلسطين في العالم المسيائي الآتي . كما انه جعل الايمان بمجيء المسيا احدى العقائد الاساسية في الثلاث عشرة عقيدة التي وضعها : « انا اؤمن ايمانا تاما بمجيء المسيح ولو تأخر فاني انتظر مجيئه » (انظر : هلال فارحي : **اساس الدين** ، **المصدر السابق** ، ص ٣٨) . واعتبر كل من ينكر الصلة الزمنية بين الايمان بمجيء المسيا وبين الاسترجاع القومي للشعب اليهودي في فلسطين او يشكك في صحتها بمثابة كافر بالتوراة (Kafar Ba-Torah) .

وهناك ناحية اخرى في تفكير موسى بن ميمون لا تقل اهمية عن العقيدة الايمانية التي سبق ذكرها . فهو يدعو الى احياء مؤسسة « السميخا » او سيامة القضاة الربانيين في فلسطين (Semichah) بعد ان انقطع عهدها منذ القمع الروماني للعصيان اليهودي . ولا يكتفي بذلك ، بل يعتبر انشاء السنهدرين الجديد بمثابة الخطوة التالية ، ويرى فيها بالذات مرحلة جوهرية تؤدي الى العودة المسيائية لجميع بني اسرائيل .

---

٤ — انظر على سبيل المثال المقالة التالية :

Bernard Casper — «Maimonides and the Jewish National Idea» in **Judaism Today and Yesterday**, pp. 33-51 (Thomas Yoseloff, London, New York : 1965).

فالمسيّا لا يمكنه ان يأتي ، في نظره ، الا بعد اقامة «المجمع الديني الاكبر» (Beth Din Haggadol) او السنهدرين (Sanhedrin) في فلسطين (٥) .

ان هذه العقيدة بالذات ـ مجيء المسيّا والخلاص بعودة الاسباط الى فلسطين ـ شهدت نوعا من التشذيب على يد اليهودية الاصلاحية . فالدعاة الاصلاحيون لم يتنكروا لعقيدة الايمان بالمسيّا ، بل جرّدوها من مدلولها ومضمونها القومي والعنصري الضيق . فحذفوا فكرة العودة الى فلسطين وجمع الشمل من كل الصلوات الاساسية والليتورجي اليهودية . بينما رأينا كيف ان الرباني زفي هيرش كاليشر ارجع تلك الفكرة الى سابق عهدها ، فربط بين الخلاص والعودة من جهة وبين النشاط الاستعماري والاستيطاني الزراعي من جهة ثانية .

ومع ظهور الحركة الصهيونية وقيام اسرائيل فيما بعد اصبح تصور العودة وتجميع يهود العالم في فلسطين من التصورات الاساسية في الفلسفة السياسية لكل من الصهيونية واسرائيل، وتجسد كما هو معروف في قانون العودة (٦) .

نستنتج مما تقدم بان المفاهيم التي « تعلمنت » فيما بعد على يد الصهيونية لها جذور في اسفار التوراة مثلما يمكن العثور على بعض صيغها في التلمود . لكن هذه المفاهيم والتصورات ليست وقفا على التلمود وحده ، بل انها شهدت تطورها الحاسم خارج نطاق التلمود وضمن دائرة الفكرة المسيائية بالذات . ولا يعني ذلك انكار فضل التلمود في انعاشها ومدّها بالغذاء . فالظروف التاريخية لعبت دورها ايضا في الابقاء على المضمون الصهيوني للفكرة المسيائية بحيث جعلته يطغي على محتواها الاخلاقي والمعنوي . ولنا في قول الرباني يوحنان خير شاهد على صحة ذلك ، اذ ينسب اليه سفر سنهدرين (٩٨ أ ، ص ٦٦٣) القول التالي : « حين تنهال المصائب على بني اسرائيل كالسيل ، عليهم انتظار مجيء المسيّا » . اي ان صورة المسيّا ترتسم في اذهان اليهود ، مثلما ترتسم في اذهان غيرهم ، ابان المحن والشدائد ، بحيث يعقدون آمالهم على « بطل » او « منقذ » ثم يشترطون عليه ان يتحدر من نسل داوود لكي يقودهم الى النصر ويحقق لهم امانيهم و « يحررهم من اعدائهم » .

لكن هذا الامل المسيائي اتخذ طابعا قوميا وعنصريا لدى الاشمونيين

---

٥ ــ **المصدر نفسه** ، ص ٥٠ .

٦ ــ انظر مادة « كيبوتز غالويوت » في **The Standard Jewish Encyclopedia**

في الزمن القديم ، بينما نجد العنصر الرؤيوي والاخلاقي فيه قد بقي محصورا لدى فئة من الحسيديين والاسينيين واتخذ لديهم طابعا صوفيا معتدلا (٧) . وتسيّس اكثر فأكثر بمساعدة العناصر الهجّادية في التلمود والتفسيرات المغالية لحروب ياجوج وماجوج التي يتحدث عنها سفر حزقيال . حتى انه دخل عن طريق ما يعرف بالاسرائيليات الى تصورات عربية معينة عن « الاعور الدجال » (اعور العين اليمنى !) والمسيح الدجال (Antichrist) . ووجدت هذه التصورات مرتعها الخصب في كتب التنبؤات التي كانت صفحاتها من جلد البعير (٨) . ولا حاجة بنا لتذكير القارىء العربي بالانتعاش الذي شهدته هذه التصورات في اعقاب هزيمة حزيران (يونيو) وانتشار الاحساس بخطورة النكسة ، مع العلم بان هذا المدّ المسيائي قد انحسر بعد ذلك ، وادرك الكثيرون بان موشيه دايان هو اعور العين اليسرى بدلا من اليمنى ! فهدأت الخواطر وبدأ الناس يستفيقون من صدمة المعركة لكي ينصرف كل الى عمله الجدّي . حتى ان شعار « النكسة » بعد « النكبة » في « ازالة آثار العدوان » بات يخشى عليه في بعض الاحيان من التجلبب برداء المسيائية .

نعود الى التلمود ، بعد هذا الاستطراد الضروري ، فنؤكد من جديد على وجود جذور واصول تلمودية ، وتوراتية كذلك ، لبعض العقائد الصهيونية ، سواء كانت تلك الجذور في الاقسام الشرعية (الحلقية Halachic) ام الاقسام الهجّادية (الروائية والقصصية Haggadic) من التلمود . لكن هذا التأكيد لا يعني بان الصهيونية التفتت بشخص دعاتها وقادتها ، خلال العقد الاخير من القرن الماضي ، الى التلمود واقتبست منه تلك العقائد التي طلعت على العالم بها جملة وتفصيلا . ان مثل هذا التصور هو اقرب الى الخيال منه الى الواقع التاريخي . هناك تقليد رباني

---

٧ ــ انظر الكراس التالي :
Rev. D. Wasserzug — **The Messianic Idea and Its Influence on Jewish Ethics, London : 1913.**

٨ ــ يمكن الرجوع لمن شاء التوسع في هذا الموضوع الى المصدر التالي :
G. Van Vloten : **La Domination Arabe, le Chi'itisme et les Croyances Messianiques sous le Khalifat des Omayades.**
وقد ترجم الكتاب الى العربية تحت عنوان : **السيادة العربية والشيعة والاسرائيليات في عهد بني امية** ، وعلّق عليه المترجمان : الدكتور حسن ابراهيم حسن ومحمد زكي ابراهيم (مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٥) .

بقي مستمرا وفاعلا في نفوس الكثيرين من اليهود ، مثلما يوجد هناك التقاء بين فكرة القومية اليهودية وبعض العناصر المتوارثة في مجرى ذلك التقليد . ولا غرو فان الايديولوجيات القومية الاوروبية لم تخل ابدا من العناصر المسيائية والرسالية التي دخلتها في ثوبها العلماني او في صيغتها المعلمنة . فاذا دخلت هذه التصورات بدورها الى التفكير الصهيوني الهرتزلي ، ثم لاقت صدى واستجابة، ينبغي الحرص والحذر لئلا نتحمس في نسبتها كلها الى التلمود * .

ومما يجدر التنبه له هو ان هذه الدراسة لا تريد اتخاذ موقف الدفاع عن التلمود او تبرئة ساحته ، الا في تلك الحالات التي تجعلنا نحن العرب ننظر الى الاشجار فتفوتنا الغابة ـ كما يقول التعبير الانجليزي . فقد حاولنا في القسم الاول من هذه الدراسة تقديم بعض النماذج المستعارة من ظروف وبيئات تاريخية معينة ، لكي نبين مزالق الفهم الخاطىء للتلمود . ولا نذيع سرا اذا قلنا بان الغرض من هذه الدراسة كان التعرف الى التلمود والتعريف به ، الى جانب البحث عن المضامين الصهيونية في تعاليمه واقواله . اما نسبة الهمجية الصهيونية الى التلمود وتحميله مسؤولية الاستنزاف اليهودي لدم الاطفال المسيحيين الابرياء وغير ذلك من الامور الشائعة في بعض الكتابات الرائجة ، فهي من المسائل التي لا تشارك فيها هذه الدراسة . مثلما انها تقصّر عن ادراك مغزى الرأي الشائع بان التلمود هو مستنبت التعاليم المرصودة في ما يعرف بـ « بروتوكولات حكماء صهيون » . وعلاوة على ما تقدم ، فان احدى النتائج التي نتمنى على القارىء استخلاصها بروح المسؤولية التامة هي التالية : ان هذه النظرة الى الصهيونية ، بعناصرها ومقوماتها المستمدة

---

* ـ هناك دراسة صدرت بالايطالية اصلا ثم ترجمت الى الانجليزية تحت عنوان « ديانة المستعبدين » . وهي تتناول الطقوس المسيائية الحديثة في القرن العشرين ، وتبحث في موضوع التفاعل بين الدين والثورة . وربما افادت طالب التوسع في المسائل المذكورة اعلاه ، انما ضمن بيئات غير يهودية . انظر :

Vittorio Lanternari—The Religions of the Oppressed. A Study of Modern Messianic Cults (Mentor Books, MT 608, New York: 1965).

ويمكن الرجوع ايضا الى دراسة نورمان كوهن عن « العصر الالفي » **The Pursuit of the Millennium** .

من واقع متخيل ، تؤذي موقفنا الحقيقي والعيني في الصميم . نعم ، هناك شيء اسمه التضامن اليهودي في العالم . وهنــاك مؤتمر تمثيلي ليهود العالم (World Jewish Congress) يرأسه ناحوم غولدمان الــذي كان يجمع لمدة خلت بين رئاسة هذا المؤتمر ورئاسة المنظمة الصهيونيــة العالمية . اما الحديث عن وجود شيء اسمه « الحكومة اليهودية الخفية في العالم» وان هذه الحكومة تضم حكماء صهيون الذين وضعوا مقرراتهم السرية على صورة البروتوكولات الشهيرة ــ هذا الحديث يبعدنا عن جوهر الصهيونية وعن نواياها الفعلية والحقيقية **والمعلنة** بصدد فلسطين والعالم العربي . فلماذا نريد الابتعاد عن جوهر القضية والتلّهي بقشور التمييع ؟ ألا ينطوي هذا الموقف التعميمي على تنصّل غير مقصود من المسؤولية ؟

اذا كنا نريد محاربة يهود العالم اجمع ، فعلينا بسلاحهم . وهــو **التضامن** والتفاني في **البذل** للدفاع عن انفسنا ومستقبلنا وللتوكيد على حقوقنا المغتصبة. واجيز لنفسي القول هنا بان قوة المال والنفوذ اليهودي لا يقف بوجهها سوى المال العربي المتوافر متى جرى انفاقه في موضعــه اللازم على خير وجه واكمله .

أما حديثنا عن اليهودي التلمودي او «اليهودي على حسب التلمود» فهو من الامور التافهة والتي لن تجدي فتيلا . ان عدونا هو ليس اليهودي التلمودي بقدر ما هو ذلك الصهيوني الطامع في ارضنا والذي ما فتىء يعلن منذ ما يزيد على ثلاثة ارباع القرن عــن نواياه التوسعية واهدافــه الاستعمارية بشأن بلادنا واوطاننا . بينما نحن ما زلنا ننشد اهون السبل للتنصل من المسؤولية والتهرب من دفع الثمن الذي يتطلبه الوقوف بوجه اطماع غاشمة وعدو متربص . فتارة تتفتق الحيلة لدينا عن وجود مثلث رهيب يقوم على تحالف عجيب وغريب في آن واحد معا بين ثالوث اليهودية العالمية والماسونية والشيوعية ، وطورا يتملكنا الحياء فنتحاشى زجّ اسم الشيوعية في هذا المخطط السري والجهنمي .

ألم يحن الوقت بعد لكي ننظر الى الامور كما هي عليــه في الفعــل والواقع والحقيقة، لا كما نتمناها ان تكون او كما يصورها لنا نسج الخيال؟ ان توجيه النقد البنّاء والمسؤول الى مثل تلك الامور هــو واجب وطني وقومي ، لا بل مسؤولية لا تدانيها اية مسؤولية اخرى ، شرط ان يكون النقد موجها للبناء على اسس سليمة وليس نابعا من لذة الهدم والتلذذ السقيم برؤيا عالمنا المتصدع ينهار امام ناظرينا . اما النقد الصادر عــن

غايات معينة في النفوس الشامتة فلا شأن لنا به . والقائلون بان اليمين واليسار توأمان من رحم واحد هم حتما مـن الذين يعطفون على اليمين ويقفون موقفه . فليكن لهم موقفهم اليميني الـذي يشاؤون ، شرط الا يطرقوا اسماعنا في ضربات متواصلة بهدف ايقاظنا على « حقيقة » خفي عنا مغزاها فأتيح لهم وحدهم شرف اكتشافها والامساك بتلابيبها .

ان المصلحة القومية ، ولا شيء عداها ، هي الرائد الاول والاخير . ولا نغالي اذ نختتم هذه الدراسة بقولنا ان مصلحتنا القومية تتطلب الينا الاقلاع عن كثير من الشطط السخيف والتركيبات المستنبطة من الخيال. فالصهيونية لا تحاربنا بهذا السلاح المرتد الى النحر ، وما علينا الا محاربة الصهيونية وتجسيدها الاسرائيلي بسلاحيهما وبذلكالسلاح الذي نختاره في ضوء المصلحة القوميـة والواقـع التاريخـي دون التلهي بالتربص لاصطياد « الصحون الطائرة » . فالقنابل والنابالم لا تنزل على قرانـا ومدننا من لدن الصحون الطائرة ، بل من الطائرات والقاذفات التي ينبغي اسقاطها وطردها من سمائنا الى غير رجعة . وكل ما تعدى ذلك فهو هراء وسفسطة ، ومضيعة للوقت والجهد ما بعدها من مضيعة .

مصادر البحث

١ ـ الكتب العربية التي تتابع « الكنز المرصود » و « صراخ البري »

ملاحظة : ان معظم الكتب المدرجة في القائمة ادناه تقتبس ما لديها عن التلمود من ترجمة الدكتور يوسف نصر الله لكراس الدكتور اوغست روهلنغ بعنوان « اليهودي التلمودي » . وسوف تحوي القائمة اسماء كتب لا تستقي مباشرة من « الكنز المرصود » لكنها تندرج تحت هذه الفئة بحكم القرابة الفكرية او تشابه النظرة والموقف . مثلما ينبغي لنا ان نلاحظ ما يلي : ان القسم الاكبر من الكتب العربية التي تحدثت عن التلمود ، نقلا عن « الكنز المرصود » ، اوردت ايضا قصص استنزاف الدم وتحدثت عن التهمة الموجهة الى اليهود دون اظهار اية صلة مباشرة بين تعاليم التلمود وبين هذه التهمة . ومما يجدر ذكره هو ان الاسلوب الذي جرت عليه الكتب المعنية يقضي باتباع الاقوال الواردة فيها عن التلمود او المختارة من اسفاره بحديث مفصل عن بروتوكولات حكماء صهيون التي « ترجع جذورها الاصلية الى التلمود » .

ـ ابو الروس ، ايليا : **اليهودية العالمية وحربها المستمرة على المسيحية** (دار الاتحاد ، بيروت ١٩٦٤ ، ٢٨٠ ص من القطع الكبير) يتضمن العناوين التالية :

« سر الدم المكتوم لدى اليهود »

« الذبائح التلمودية في الشرق »

« اليهود يذبحون الاب توما الراهب الكبوشي في دمشق »

« ذبح ابراهيم امارة خادم البادري توما »

« الذبائح التلمودية في الغرب »

و « الصهيونية واليهودية صنوان » (انظر ص ٦٣ ــ ١٣٩) .

ـ احمد ، ابراهيم خليل : **اسرائيل والتلمود** ، دراسة تحليلية (مكتبة

الوعي العربي ، القاهرة ، ١٩٦٧ ، ١٨٤ ص من القطع الكبير) . انظر : الباب الثاني ، « نماذج من التلمود » ، ص ٣٥ ــ ٧٨ .

- احمد ، ابراهيم خليل : **اسرائيل فتنة الاجيال :** العصور القديمة (مكتبة الوعي العربي ، القاهرة ، ١٩٦٩ ، ٢٧١ ص من القطع الكبير) انظر « العنصرية السامية » ، ص ١٥٤ ــ ١٦٩ .

- التل ، عبد الله : **خطر اليهودية العالمية على الاسلام والمسيحية** (دار القلم ، القاهرة ، طبعة ثانية ، ١٩٦٥) ٤٥٠ ص من الحجم الكبير . انظر : الفصل السادس عن « التلمود » و « آكلو الدماء البشرية » ، ص ٦٩ ــ ١٠٥ .

- جرجس ، د. صبري : **التراث اليهودي الصهيوني والفكر الفرويدي** اضواء على الاصول الصهيونية لفكر سجنمند فرويد ، (عالم الكتب ، القاهرة ، ١٩٧٠ ، ٣٨٤ ص حجم كبير) . انظر : التراث الظاهر ــ « التلمود » ، ص ٨٨ ــ ١٠٥ .

- جلال ، عبد العاطي : **الذبائح البشرية التلمودية** (تحقيق وشرح وتعليق) مراجعة عبد الرحيم سرور (سلسلة كتب قومية ، القاهرة ، ١٩٦٢) والكتاب هو بالضبط الجزء الاول من « صراخ البري » .

- حاتم ، سليمان : **الصهيونية العالمية وخطرها الكبير على البشرية** طبيعتها ومزاعمها ومطامعها التوسعية في الوطن العربي واحلامها في السيطرة على العالم (دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر ، دمشق ، ١٩٧٠ ، ١٩٨ ص من القطع الكبير) . انظر ص ٢٩ ــ ٥٤ .

- الحاج ، د. كمال يوسف : **حول فلسفة الصهيونية** (مجموعة مقالات نشرت في جريدة « الحياة » من ٢٣ آب (اغسطس) الى ١٢ تشرين الاول (اكتوبر) ، ١٩٦٧) ، بيروت ، ١٩٦٧ . انظر ص ٥٩ ــ ٦٤ « واقع التلمود » .

- الحاج ، يوسف : **في سبيل الحق : هيكل سليمان او الوطن القومي لليهود** (بيروت ، ١٩٣٤) ، انظر ص ٨٨ ــ ٩٣ .

- الحسيني الشيرازي ، محمد المهدي : **هؤلاء اليهود** (دار الصادق ، بيروت ، ؟) . انظر : التلمود ، ص ٢٤ ــ ٣٣ .

ـ الخطيب ، الشيخ محمد نمر : **حقيقة اليهـود والمطامع اليهـودية** (الكراس صدر كهدية ملحقة لمجلة **الوعي الاسلامي** ، العدد ٥٣ ، تموز (يوليو) ١٩٦٩) ، ٧١ صفحة مـن القطـع الصغير ، انظر ص ١١ ـ ٤٩ .

ـ الخولي ، د. حسن صبري : **فلسطين بـين مؤامـرات الصهيونية والاستعمار** (الاتحاد الدولي لنقابات العمال العرب ، صدر عـن مؤسسة دار التحرير للطباعة والنشر ، القاهـرة ، بدون تاريخ . (أنظر الملحق « هـ » ، ص ٣٨ ـ ٤٠) .

ـ الرملي ، فتحي : **الصهيونية اعلى مراحل الاستعمار** (دار الكاتـب العربي ، القاهرة ، طبعة اولى ١٩٥٦ ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٨) .
انظر ما يلي :
« من التوراة الى التلمود » ، ص ٥١ ـ ٦٢
« اليهود واليهودية » ، ص ٦٣ ـ ٦٨
« جرائم الدم » ، ص ٦٩ ـ ٧٣ .

ـ روهلنج ، الدكتور اوغست : (أ) **الكنز المرصود في قواعـد التلمود** (ترجمه عـن اللغة الفرنسية الدكتور يوسف نصر الله ، مطبعـة المعارف ، مصر ، ١٨٩٩ . (ب) الطبعة الثانية ، مع مقدمة للشيخ مصطفى الزرقا ، صدرت في بيروت ، ١٩٦٨ . (ج) الطبعة الثالثة ، صدرت تحت عنوان **« اليهودي على حسب التلمود »** ، قدم لهـا د. محمد عزت نصر الله ، (مؤسسة دار فلسطين للتأليف والترجمة ، بيروت ، ١٩٧٠) .

ـ الزعبي ، الشيخ محمد علي : **دفائن النفسية اليهودية** ـ من خـلال الكتب المقدسة : التوراة والانجيل والقرآن ، والتاريخ والواقع ، (بيروت ، ١٩٦٨) . انظر ص ١٢٢ ـ ١٤٣ .

ـ شلبي ، د. احمد : **مقارنة الاديان** ، ١ ـ اليهودية (طبعة ثانيـة ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٧) ، راجع الفصل الرابـع عن « مصادر الفكر اليهودي » . ص ٢٤٩ ـ ٢٧٠ : « التلمود » .

ـ شميس ، عبد المنعم : **التلمود كتاب اسرائيـل المقدس** (دار النصر للطباعة ، القاهرة ، ١٩٦٨) .

ـ طعيمة ، صابر عبد الرحمن : **اليهـود في موكب التاريـخ** « دراسة تحليلية منذ عصر ابي الانبياء » ، (مكتبة القاهرة الحديثة، ج.ع.م. ١٩٦٩) . انظر : « مثال من هوس العقيدة الدينية ـ دراسة عـن التلمود ، ص ٤٦١ ـ ٤٦٩ .

ـ عبد الناصر ، شوقي : **بروتوكولات حكماء صهيون وتعاليم التلمود** (طبعة ثانية ، دار التعاون ، القاهرة ، بدون تاريخ) . انظر ما يلي : التلمود وتعاليمه الشيطانية ، ص ٢٩ ـ ٣٢ . من تعاليم التلمود ، ص ٣٣ ـ ٣٩ .

ـ عطية ، علي امام : **الصهيونية العالمية وارض الميعاد** ، (مكتبة القاهرة الحديثة ، طبعة اولى ، ١٩٦٣) . انظر : التلمـود ـ المشناه ـ والغامارا ، ص ١١٥ ـ ١٢٩ .

ـ الغمراوي ، المقدم امين سامي : **لهذا اكره اسرائيل** ، (دار النهضـة المصرية ، طبعة اولى ، القاهرة ، ١٩٦٤) . انظر : الفصل الثاني ـ « التلمود » ، ص ٣٨ ـ ٦٥ .

ـ فارس ، حبيب : **صراخ البري في بوق الحرية والذبائح التلمودية** ، ثلاثة اجزاء كاملة ، (المطبعة الجامعة ـ مصر ، ١٨٩١) .

ـ مسعد ، بولس حنا : **همجية التعاليم الصهيونية** ، « لا يعدّ المرء ناضجا في السياسة او الكتابة مـا لم يدرس : القضيـة الصهيونية » . صدر للمرة الاولى عام ١٩٣٨ ، الطبعة الثانية في منشورات المكتب الاسلامي ، بيروت ، ١٩٦٩ .

ـ ميخائيل ، بشرى زخاري : **المسيحية واسرائيل** ، طبعة اولى ، القاهرة، بدون تاريخ ، (٩٦ صفحة من الحجم الوسط) . انظر : التلمود ، ص ١٥ ـ ٣٨ .

ـ نافيطوس ، الحاخام المتنصر : **سر الدم المكتوم** ، او **الصحيفة الرضية اللمّاعية في انهـدام الديانة العبرانية** ، (طبع بيروت ، ١٨٦٩) . انظر فارس ـ « صراخ البري » ، ص ٢٢٥ ـ ٢٦٣ ، والمخطوطـة المصورة التي في حوزة مؤلف الدراسة يرجع تاريـخ نسخها الى عام ١٨٩٨ .

ـ نويهض ، عجاج : **بروتوكولات حكماء صهيون** ، في مجلدين يتـوزع

عليهما اربعة اجزاء ، (بيروت ، ١٩٦٧) . انظر الجزء الرابع من المجلد الثاني ، ص ١٣٩ ـ ٢٢٩ .

٢ ـ كتب ومصادر عربية عامة

ـ ابن حزم الاندلسي : **الرد على ابن النغريلة اليهودي ورسائل اخرى** ، (سلسلة كنوز العرب) تحقيق الدكتور احسان عباس ، دار العروبة، القاهرة ، ١٩٦٠ .

ـ ابن عباس ، السموءل بن يحيى (المغربي) : **بذل المجهود في افحام اليهود** ، قدم له ونشره : محمد احمد الشامي ، (مطبعة الفجّالة الجديدة ، القاهرة ، بدون تاريخ) .

ـ آتلخان ، الجنرال جواد رفعت : **اسرار الماسونية** ، ترجمه عن التركية وعلّق عليه : نور الدين رضا الواعظ وسليمان محمد امين القابلي، (كركوك ، ١٣٧٦ هـ) .

ـ البستاني ، د. سيف الدين : **اوقفوا هذا السرطان ، حقيقة الماسونية واهدافها** ، (دار النهضة العربية للتأليف والترجمة والنشر ، دمشق ، ١٩٥٩) .

ـ تلحوق ، وديع : **الصليبية الجديدة في فلسطين** ، (مطبعة النضال ، دمشق ، ١٩٤٨) .

ـ التونسي ، محمد خليفة : **الخطر اليهودي : بروتوكولات حكماء صهيون** (اول ترجمة عربية امينة كاملة ـ اخطر كتاب في العالم) ، مطبعة دار الكتاب العربي ، القاهرة ، ١٩٥١ ، (الطبعة الرابعة ، بيروت ، بدون تاريخ) .

ـ الجرح ، د. محمد سالم : **التأثيرات الاسلامية في العبادة اليهودية** ، دراسات عربية سامية ـ ١ ، (مكتبةدار العروبة ، القاهرة، ١٩٦٥).

ـ حرب ، اميل الخوري : **مؤامرة اليهود على المسيحية** ، (دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٤٧) .

ـ حسنين علي ، الدكتور فؤاد : **من الادب العبري** ، محاضرات القاها على طلبة قسم الدراسات الادبيةواللغوية ١٩٦٢/١٩٦٣ (مطبعةالرسالة، القاهرة ، ١٩٦٣) .

- حسنين علي ، الدكتور فؤاد : **المجتمـع الاسرائيلي حتى تشريـده** ، محاضرات القاها على طلبة قسم الدراسات الفلسطينية في معهـد الدراسات العربية العالية ١٩٦٦/١٩٦٥ ، (مطبعـة الرسالة ، القاهرة ، ١٩٦٦) .
- حسنين علي . الدكتور فؤاد : **المجتمع الاسرائيلي منذ تشريده حتى اليوم** ، (معهد البحوث والدراسات العربية ، ١٩٦٧/١٩٦٦ ، مطبعة الرسالة ، القاهرة ، ١٩٦٧) .
- حسنين علي ، الدكتور فؤاد : **اليهودية واليهودية المسيحية** ، (معهد البحوث والدراسات العربية) القاهرة، ١٩٦٨ . (انظر عن التلمود، ص ١٢٥ ــ ١٣٧) .
- حسنين علي ، الدكتور فؤاد : **التوراة الهيروغليفية** ، (دار الكاتب العربي ، القاهرة ، بدون تاريخ) .
- خباز ، حنا : **اسرائيل : ماهيته ووقائعه** ، (مطابع النجمة ، بيروت ، ١٩٥٤) .
- عبد المجيد ، د. محمد بحر : **اليهود في الاندلس** ، (سلسلة المكتبة الثقافية ، عدد ٢٣٧) ، دار الكاتب العربي ، القاهرة ، ١٩٧٠ .
- عزيز ، الدكتور سامي : **الصحافةالمصريةوموقفها منالاحتلالالانجليزي** (منشورات وزارة الثقافـة ، ج٠ع٠م) ، دار الكاتـب العربي ، القاهرة ، ١٩٦٨ .
- عوض ، عبد العزيز محمد : **الادارة العثمانيـة في ولاية سورية : ١٩١٤/١٨٦٤** ، (مكتبة التاريخ العربي الحديث) ، تقديم الدكتـور احمد عزت عبد الكريم ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٩ .
- غرايبة ، الدكتور عبد الكريم : **سورية في القرن التاسع عشر ١٨٤٠ــ ١٨٧٦** ، محاضرات القاهـا على طلبـة قسم الدراسات التاريخية والجغرافية في معهد الدراسات العربيـة ١٩٦٢/١٩٦١ ، (دار الجيل ، القاهرة ، ١٩٦٢) .
- غنيم ، احمد محمد ، وابو كف، احمد : **اليهود والحركة الصهيونية في مصر ١٨٩٧ ــ ١٩٤٧** ، تقديم احمد بهاء الدين، كتاب الهلال ، العدد ٢١٩ ، (القاهرة ، ١٩٦٩) .

- الفاروقي ، د. اسماعيل راجي : **اصول الصهيونية في الدين اليهودي**، (معهد الدراسات العربية العالية ١٩٦٣/١٩٦٤) ، مطبعة لجنة البيان العربي ، القاهرة ، ١٩٦٤ .
- الفاروقي ، د. اسماعيل راجي : **الملل المعاصرة في الدين اليهودي** ، محاضرات القاها في معهد البحوث والدراسات العربية ، قسم فلسطين ، (مطبعة الجبلاوي ، القاهرة ، ١٩٦٨) .
- فان فلوتن ، ج. : **السيادة العربية والشيعة والاسرائيليات في عهد بني امية** ، ترجمه عن الفرنسية وعلّق عليه الدكتور حسن ابراهيم حسن ومحمد زكي ابراهيم ، (مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٥) .
- قربان ، توفيق : **منابت الصهيونية** ، (قصة تاريخية مقتبسة عن التوراة لتحليل الغريزة الصهيونية الموروثة من اقدم العصور) ، الطبعة الثانية ، بيروت ، ١٩٥٣ .
- القصاص ، الدكتور محمد محمد : **الشعر العبري** ، الكتاب الاول من سلسلة : الشعر في الآداب السامية ، (مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، بدون تاريخ) .
- كامل ، الدكتور مراد : **الكتب التاريخية في العهد القديم** ، (محاضرات القاها على طلبة قسم الدراسات الفلسطينية في معهد البحوث والدراسات العربية) ، المطبعة الفنية الحديثة ، القاهرة ، ١٩٦٨ .
- يمين ، الخوري انطون : **اذا ملك اسرائيل** : مستندات تاريخية عن فظائع اليهود . بقلم الاخوين جيروم وجان تارو ، تعريب الخوري انطون يمين ، (مطبعة الدبور ، بيروت ، ١٩٣٢) .
- **شعب اسرائيل عندما يحكم** ، طبعة اخرى صدرت في سلسلة كتب سياسية ، الكتاب الثلاثون ، (دار القاهرة للطباعة، مصر، ١٩٥٧).

كتب مصورة على الميكروفيلم في مكتبة مركز الابحاث

- جبور ، رفيق : **الروح الصهيونية قديما وحديثا** ، (المسألة الصهيونية ومطامع اليهود في فلسطين من اقدم الازمنة والعصور الى اليوم) جريدة المحروسة ، القاهرة ، ١٩٢٣ .

ـ نصار ، نجيب الخوري : **الصهيونية : تاريخها وغرضها واهميتها (ملخصا عن الانسيكلوبيديا اليهودية)** ، مطبعة الكرمل ، حيفا ، ١٩١١ .

٣ ـ مصادر يهودية باللغة العربية

ـ ابو عسل ، ايلي ليفي : **يقظة العالم اليهودي** ، (مطبعة النظام ، القاهرة ، ١٩٢٤) .

ـ ارلوزوروف ، حاييم : **الصهيونية والاماكن الاسلامية المقدسة** ، كلمة الوكالة اليهودية : خطبة القاها مدير المكتب السياسي في دار الوكالة بالقدس ، ١٨ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٣١ ، (٧ صفحات) . (ميكروفيلم في مركز الابحاث ، بيروت) .

ـ بن شمعون ، مرحاي : **كتاب الاحكام الشرعية في الاحوال الشخصية للاسرائيليين** ، جزآن في مجلد واحد ، (مطبعة كوهين وروزنتال ، القاهرة ، ١٩١٢) .

ـ ستون ، مشيل اسحق : **دفاع عن حقوق اليهود في احترام الشعوب لهم وعطفهم عليهم وحقوقهم في التوطن بفلسطين** ، (دفاع مؤيد بآيات من القرآن الكريم) ، خطاب مفتوح الى محمد علي علوبه ، المؤتمر البرلماني الفلسطيني ، (مطبعة صلاح الدين ، الاسكندرية ، ١٩٣٨) .

ـ فارحي ، الدكتور هلال : **كتاب اساس الدين** ، (طبع على نفقة الثري الوجيه الخواجه ايزاك نكامولى ، مطبعة يوسف حزقيل حامض ، القاهرة ، ١٩٣٧) .

ـ فرج ، مراد : **اليهودية** ، (مطبعة التوفيق ، مصر ، ١٩٢٠) .

ـ ملّول ، نسيم : **كتاب اسرار اليهود** ، القسم الاول ، الطبعة الاولى ، القاهرة ، ١٩١١ .

ـ هرتس ، الدكتور ج.هـ. (الحاخام الاكبر للامبراطورية البريطانية) : **في الفكر اليهودي** ، عني بجمعه وتنسيقه الحاخام هرتس ، نقله الى العربية الدكتور الفريد يلوز ، (دار « مجلتي » للطبع والنشر ، القاهرة ، بدون تاريخ) .

- ولفنسون ، د. اسرائيل (ابو ذؤيب) : **موسى بن ميمون : حياته ومصنفاته** ، (لجنةالتاليف والترجمةوالنشر ، القاهرة ، ١٩٣٦).

- الرابطة الاسرائيلية لكافحة الصهيونية : **بيان الرابطة الاسرائيلية لكافحة الصهيونية** ، (مطبعة الشبكشي ، القاهرة ، ١٩٤٧) ، ١٦ صفحة .

٤ ـ الكتب الصادرة باللغات الاجنبية

Adler, Morris — **The World of the Talmud, 2nd Ed.,** Schocken Books, (B'nai Brith Hillel Foundation), New York, 1963.

Arberry, A.J. — (Gen. Ed.) — **Religion in the Middle East** Three Religions in Concord and Conflict, Vol. 1 : Judaism and Christianity, (Cambridge University Press, 1969).

Baeck, Leo — **The Essence of Judaism,** trans. from German by V. Grubwieser and L. Pearl. (Macmillan, London : 1936).

Bakan, David — **Sigmund Freud and the Jewish Mystical Tradition,** copyright 1958, (Schocken Books, SB 109, New York, 1965).

Bamberger, Bernard J. — **The Story of Judaism,** copyright 1957 Union of American Hebrew Congregations, (Schocken Books, 3rd. imp. New York, 1967).

Barbour, Mevill — **Nisi Dominus** A Survey of the Palestine Controversy, chapt. VII : « The Arabs in the Jewish Tradition » (London : 1946) Reprinted by Institute for Palestine Studies, Beirut, 1969.

Baron, David — **The Ancient Scriptures and the Modern Jew,** 1st Ed. 1900, (5th Ed. 1916, London).

Baron, Salo W. — **A Social and Religious History of the Jews,** Vols. I-II : Ancient Times, Vol. II — Christian Era : The First Five Centuries, 2nd. Ed., rev. and enlarged, 5th imp. 1966, (Columbia University Press and The Jewish Publication Society of America, New York — London — Philadelphia).

Ben Ammi (Pseudonym for Mordecai Robinowicz) : — **Aspects of Jewish Life and Thought** The Letters of Benammi, (T. Fisher Unwin, London : 1922).

Berkovits, E. — **Towards Historic Judaism** (The East and West Library, Oxford, 1943).

Bialik, Chaim Nachman — **Essays.** Autorisierte Ubertragung aus dem Hebräischen von Viktor Kellner, (Jüdischer Verlag, Berlin, 1925).

Bildersee, Adele — **Jewish Post-Biblical History through Great Personalities,** From Johanan ben Zakkai through Moses Mendelssohn, (Union of American Hebrew Congregations, New York : 1918).

Bloch, Joseph S. — **Israel and the Nations,** A translation of « Israel und die Vôlker » (1923), by Dr. Leon Kellner, rev. by Mr. Harry Schneiderman, (Benjamin Harz Verlag, Berlin u. Wien : 1927).

Bokser, Rabbi Ben Zion — **From the World of the Cabbalah** The Philosophy of Rabbi Judah Loew of Prague, (Peter Owen, Vision Press, London : 1957).

Bodenheimer, M.I. — **Prelude to Israel.** Memoirs, Ed. by Henriette Hannah Bodenheimer, (German Original : **So Wurde Israel,** 1958), trans. by Israel Cohen, (Thomas Yoseloff, New York : 1963).

Bonsirven, Joseph (S.J.) — **Le Judaïsme Palestinien au temps de Jésus-Christ,** Ed. Abrégée, (Beauchesne, Paris, 1950).

Burton, Sir Richard F. — **The Jew, The Gypsy and El-Islam,** (Hutchinson & Co., London : 1898). Ed. with a Preface and Brief Notes by W.H. Wilkins.

Byrnes, Robert F. — **Antisemitism in Modern France,** I. The Prologue to the Dreyfus Affair, (Rutgers University Press, New Brunswick, 1950).

Caplan, Samuel (and Ribalov, Harold) — **The Great Jewish Books** and their influence on history, Introd. by Ludwig Lewisohn, copyright 1952, (Vision Press, London : 1963) See « The Talmud » by Simon Federbush, pp. 59-91.

Casper, Bernard M. — **Judaism Today and Yesterday** (Thomas Yoseloff, New York — London : 1965).

Cohn, Norman — **Warrant For Genocide** The Myth of the Jewish World-conspiracy and the Protocols of the Elders of Zion, (Eyre & Spottiswoode, London : 1967).

Daiches, Samuel — **Essays and Address,** Ed. by Maurice Simon and Isaac Levy (Published by the Samuel Daiches Memorial Volume Committee, London : 1955).

Daiches, Samuel — **The Study of the Talmud in Spain,** (R. Mazin & Co., London : 1921).

Gollancz, Sir Hermann — **Pedagogics of the Talmud** and that of Modern Times, A Comparative Study, (Oxford University Press, 1924).

Graetz, H. — **History of the Jews,** Vol. II : From the Reign of Hyrcanus (135 B.C.E.) to the Completion of the Babylonian Talmud (500 C.E.), copyright 1893, (The Jewish Publication Society of America, Philadelphia : 1956).

Grayzel, Solomon — **A History of the Jews** : From the Babylonian Exile to the Establishment of Israel, (c) 1947, (The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 15th impression: 1964).

Hallevi, Judah — **Kitab Al-Khazari,** trans. from the Arabic by Hartwig Hirschfeld, with Introd., Notes and Appendix, New rev. Ed. 1931, London (Cailingold, Publisher).

Hertzberg, Arthur (Ed.) — **The Zionist Idea** A Historical Analysis and Reader, (Harper Torchbooks, New York : 1966).

Hess, Moses — **Rome and Jerusalem** : A Study in Jewish Nationalism, trans. from German by Meyer Waxman, (Bloch Pub. Co. New York : 1945).

Hess, Moses — **Rom und Jerusalem** : Die Letzte Nationalitätenfrage, (Briefe von M. Hess), ungekürzte Neuausgabe : Hozaah Ivrith Co. Ltd. Tel-Aviv,1935 — Mit einem Nachwort von Dr. Theodor Zlocisti.

Hirshc, Rabbi W. — **Rabbinic Psychology:** Beliefs about the Soul in Rabbinic Literature of the Talmudic Period, (London : 1947).

Hulse, Erroll — **The Restoration of Israel** (Henry E. Walter Ltd., Worthing, London : 1968).

Kaplan, Mordecai M. — **The Greater Judaism in the Making:** A Study of the Modern Evolution of Judaism, (The Reconstructionist Press, New York, 1960, Paperback Ed. : 1967).

Kastein, Joseph — **The Messiah of Izmir : Shabbatai Zevi,** trans. by Huntly Paterson, (Johntane, London : 1931).

Katz, Jacob — **Tradition and Crisis** : Jewish Society at the End of the Middle Ages, (Hebrew Original, Jerusalem : 1958), the Free Press of Glencoe, Inc., New York : 1961).

Landshut, S. — **Jewish Communities in the Muslim Countries of the Middle East** : A Survey prepared for the American Jewish Committee and the Anglo-Jewish Association, (The Jewish Chronicle, London : 1950).

Dawidowicz, Lucey S. — **The Golden Tradition** : Jewish Life and Thought in Eastern Europe, (Holt, Rinehart and Winston, New York : 1967).

Derenbourg, J. — **Essai sur l'histoire et la Géographie de la Palestine d'après les Talmuds et les autres Sources rabbiniques,** (Imprimerie impériale, Paris : 1867).

Dubnow, Simon — **Nationalism and History** : Essays on old and new Judaism, Ed. with an Intro. Essay by Koppel S. Pinson, (The Jewish Publication Society of America, Philadelphia : 1958).

Dunlop, D.M. — **The History of the Jewish Khazars,** copyright Princeton University Press, 1954, (Schocken Books, New York : 1967).

Epstein, Isidore — **Judaism** : A Historical Interpretation, (Penguin Books, A 440, London : 1959).

Farmer, William Renben — **Maccabees, Zealots, and Josephus** : An Inquiry into Jewish Nationalism in the Graeco-Roman Period, (Columbia University Press, New York : 1956).

Fleg, Edmond — **The Land in Which God Dwells,** Popular Jewish Library — British Section of World Jewish Congress, (Lincolns — Prager Publishers, Ltd., 1955).

Friedländer, Israel (Ed.) — **Selections from the Arabic Writings of Maimonides,** (Semitic Study Series, No. XII, Ed. by R. Gottheil and M. Jastrow, Leiden, Brill, 1951).

Friedmann, Georges — **The End of the Jewish People ?** trans. from the French by Eric Mosbacher, (A Doubleday Anchor Book, A 626, New York : 1968).

Fromm, Erich — **You shall be Gods** : A Radical Interpretation of the Old Testament and its Tradition, (Holt, Rinehart and Winston, New York : 1966).

Goldin, Judah — **The Living Talmud** (The Wisdom of the Fathers) and its classical commentaries, selected and translated with an essay; The Teachings of the Jewish Sages on the Conduct of Human Life and Thought, A Mentor Religious Classic, New American Library, New York : 1957).

Goldmann, Eliezer — **Religious Issues in Israel's Political Life,** Published by Mador Dati : The Youth and Hechalutz Dep't. of the World Zionist Organization, (Jerusalem Post Press, Israel, 1964).

Lanternari, Vittorio — **The Religions of the Oppressed** A Study of Modern Messianic Cults, (Mentor Books, MT 608, 1965, copyright : Alfred Knopf — 1963).

Lazarre, Bernard — **Antisemitism** : its History and Causes (French Original, Paris : 1894), London, Britons Publishing Co., 1967.

Leroy-Beaulieu, Anatole — **Les Juifs et l'Antisemitisme : Israel chez les Nations,** (Paris, Calmann, Lévy, 1893), Seizième Ed. 1946.

Levin, Shmarya — **Jugend in Aufruhr** trans. form the American ed. « Youth in Revolt », von Martha Fleischmann — (Jüdische Buch-Vereinigung, Berlin, 1935).

Levinsohn, Isaac Baer — **Efés Dammim** : A series of Conversations at Jerusalem between A Patriarch of the Greek Church and A Chief Rabbi of the Jews, concerning the Malicious charges against the Jews of using Christian Blood, (trans. from the Hebrew by Dr. L. Loewe, London, Longman, Brow, Green, and Longmans : 1841).

Levine, Ephraim (Ed.) — **The Jewish Heritage** (Vallentine, Mitchell & Co. Ltd., London : 1955).

Marcus, Jacob R. — **The Jew in the Medieval World** A Source Book : 315 — 1791, copyright 1938. Union of American Hebrew Congregations, (Meridian Books, Inc. and the Jewish Publication Society of America, New York. Philadelphia : 1960).

Margolis, Max and Marx, Alexander — **A History of the Jewish People,** (The Jewish Publication Society of America, Philadelphia : 1953).

Marmorstein, A. — **The Old Rabbinic Doctrine of God,** II. Essays in Anthropomorphism, (Jews College Publication, No. 14, Oxford University Press, London : 1937).

Meyer, Michael A. — **The Origins of the Modern Jew** : Jewish Identity and European Culture in Germany 1749 — 1824, (Wayne State Univ. Press, Detroit : 1967).

Minkin, Jacob S. — **The Romance of Hasidism,** copyright, 1935 (Macmillan Co.), New Ed., Thomas Yoseloff : 1955.

Monniot, Albert — **Le Crime Rituel Chez les Juifs,** Préface d'Edouard Dramont, Paris : 1914.

Parkes, James — **Antisemitism,** (Vallentine-Mitchell, London : 1963).

Parkes, James — **The Foundations of Judaism and Christianity,** (Vallentine — Mitchell, London : 1960.

Polano, H. — **The Talmud.** Selections from the contents of that ancient Book, its Commentaries, Teaching, Poetry and Legends, trans. from the original, (Frederich Warne and Co., London, New York : 5636 H.Y.)

Pranaitis, Rev. I.B. — **The Talmud Unmasked** The Secret Rabbinical Teachings concerning Christians, (St. Petersburg, Printing Office of the Imperial Academy of Sciences : 1892), New Ed. New York : 1939.

Prescott, J.R.V. — **The Geography of Frontiers and Boundaries** (Hutchinson University Library, London : 1967).

Pulzer, P.G.J. — **The Rise of Political Anti-Semitism in Germany and Austria,** (John Wiley & Sons, New York : 1964).

Rabbinowitz, Rev. Joseph — **Mishnah Megillah** Ed. with Introd. Translation, Commentary and Critical Notes, (Oxford Univ. Press, London : 1931).

Rapport, Rev. Samuel — **Tales and Maxiuns from the Talmud,** Selected, arranged and translated with an Introduction, with « An Essay on the Talmud » by the late Emmanuel Deutsch, (G. Routledge & Sons Ltd., London : 1910).

Rohling, M. l'abbé Auguste — **Le Juif Talmudiste;** Resumé Succinct des Croyances et des Pratiques dangereuses de la Juiverie, Ouvrage entièrement revu et corrigé par M. l'abbé Marimilien de Lamarque, 1888, (Edité par « La Voix des Nations », Bruxelles, 1936).

Roth, Cecil (Ed.) — **The Ritual Murder Libel and the Jew : The** Report by Cardinal Lorenzo Ganganelli (Pope Clement XIV), The Woburn Press, London : 1935.

Ruppin, Dr. Arthur — **Soziologie der Juden,** Bd. 2 : Der Kampf der Juden um ihre Zukunft (Nach Vorlesungen an der Hebräishen Universität, Jerusalem), Jüdischer Verlag — Berlin : 1931.

Sachar, Howard Morley — **The Course of Modern Jewish History,** (A Delta Book, New York : 1963).

Saadya Gaon — **Selections** from the **Book of Doctrines and Beliefs,** Made by Alexander Altmann, published in **Philosophia Judaica** (Ed. by Hugo Bergmann, Jerusalem), East and West Library, Oxford : 1946.

Sarachek, Joseph — **The Doctrine of the Messiah in Medieval Jewish Literature,** (Jewish Theological Seminary of America, New York : 1932).

Schechter, Solomon — **Studies in Judaism; Third Series,** copyright : 1924, (reprint : The Jewish Publication Society of America, Philadelphia : 1945).

Smith, Wilbur M. — **Israeli-Arab Conflict and the Bible : A Biblical** Historical Study of Israel and the Current Israeli-Arab Conflict, (Glendale, California : 1967).

Sombart, Werner — **Die Juden und das Wirtschaftsleben,** 1911 (Verlag von Duncker & Humblot, Mûnchen u. Leipzig : 1913).

Steward, Roy A. — **Rabbinic Theology** : An Introdutory Study, with a Foreword by Raphael Loewe (Oliver and Royal, Edinburgh & London : 1961).

Strack, Hermann L. — **The Jew and Herman Sacrifice : Human blood and Jewish Ritual, An Historical and Sociological Inquiry,** (trans. from the 8th German Ed., London : 1909). **Copyright,** 1892.

Verdes-Leroux, Jeanine — **Scandale Financier et Antisémitisme Catholique.** Le Krach de L'Union Générale. (Ed. le Centurion/ Sciences Humaine, Paris : 1969).

Wasserzug, Rev. D. — **The Messianic Idea and Its Influence on Jewish Ethics,** (Myers & Co., London : 1913).

Waxman, Meyer — **A History of Jewish Literature,** Vol. 1 : **From the Close of the Canon to the End of the 12th Century, 1st Ed. 1930, copyright : 1960 (Thomas Yoseloff, New York — London).**

Weber, Max — **Ancient Judaism,** trans. by **Hans Gerth and Don** Martindole, **(A Free Press Paperback, New York and Macmillan Co., London : 1952 (1967).**

White, Arnold — **The Modern Jew,** (William Heinemann, London : 1899).

Wolf, Lucien — **The Myth of the Jewish Menace in World Affairs,** or **The Truth about the Forged Protocols of the Elders of Zion,** (The Macmillan Co., New York : 1921).

٥ ـ الموسوعات

— **The Jewish Encyclopedia** (1905) Articles on « Talmud », « Disputations » « Responsa », « Karaites and Karaism », and « Cabala ».

— **The Encyclopedia of the Jewish Religion** Ed. by Dr. R.J. Zwi Werblowsky & Dr. Geoffrey Wigodor (Holt, Rinehart and Winston, New York : 1966).

— **The Standard Jewish Encyclopedia,** New Rev. Ed. by Cecil Roth, (W.H. Allen, London : 1966).

— **The Junior Jewish Encyclopedia** 5th, rev. ed., July, 1963 (Ed. by Naomi ben-Asher and Hayim Leaf), 1st Ed., 1957, (Shengold Publishers, Inc., New York : 1963).

— **Encyclopedia Britannica,** Articles on : «Talmud» and «Midrash».

— Royston Pike — **Encyclopedia of Religion and Religions** (George Allen & Unwin, London : 1951).

— **Lexikon Des Judentums** (Bertelsmann — Verlag, Gûtersloh, 1967).

٦ ـ الصحف والمجلات

ـ **المقتطف** ، الجزء الحادي عشر ، السنة الرابعة عشر .

ـ **مجلة المجمع العلمي العربي** في دمشق ، الجزء ٩ ، ١٩٢٩ . ص ٦٤١ ـ ٦٥٣ .

ـ **مجلة المشرق** (بيروت ، ١٩٣١) .

The Jewish Observer and Middle East Review, February, 1968.